This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 156 271

Charakterentwickelung
und
ethisch-theologische Anschauungen
des Verfassers von
PIERS THE PLOWMAN.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Hohen philosophischen Fakultät
der
Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Giessen
vorgelegt von

Otto Mensendieck
aus Hamburg.

Verlag von Th. Wohlleben
London W. C., 50 Great Russell Street
Leipzig, Querstr. 14
1900.

YC149148

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Charakterentwickelung
und
ethisch-theologische Anschauungen
des Verfassers von
PIERS THE PLOWMAN.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Giessen

vorgelegt von

Otto Mensendieck
aus Hamburg.

UNIV. OF CALIFORNIA

Verlag von Th. Wohlleben
London W. C., 50 Great Russell Street
Leipzig, Querstr. 14
1900.

UNIV. OF
CALIFORNIA

Giessen 1900.
v. Münchows'che Hof- u. Univ.-Druckerei.

UNIV. OF
CALIFORNIA

Dem zweiten Teile der Dichtung „Piers the Plowman“ d. h. den Visiones de Dowel, Dobet, Dobest ist bisher keine Beurteilung gerecht geworden. In den hier vorhandenen Allegorien vermißte man einerseits den einheitlichen und leitenden Gedanken, wie er dem ersten Teile zu Grunde liegt, der alle diese verschiedenen Traumbilder zu einem geschlossenen Ganzen verbunden hätte; andrerseits die Klarheit und Durchsichtigkeit, die die Allegorien des ersten Teiles auszeichnet und ihnen Leben und Bedeutung giebt. Man behauptete, daß hier nur eine Reihe ziemlich bunt durcheinander geworfener, mehr oder weniger zusammenhangsloser Visionen vorliege, die zwar einzelne interessante Stücke enthielten, als Ganzes aber ziemlich wertlos seien; die sich zwar angeblich mit der Frage beschäftigen: „was ist Dowel?“ u. s. w., dieselbe aber so regel- und ziellos behandeln, daß man nur mit äußerster Mühe aus diesem Wust von Allegorien eine Beantwortung herauszuschälen im Stande sei, die vielleicht einigermaßen dem Sinne und der Absicht des Dichters entsprechen könnte. Aber auch die letzten derartigen Versuche, welche z. B.[1]) sagen, Dowel sei „thue Deine Pflicht auf Erden“, Dobet: „übersetze die Bibel und thue Werke der Nächstenliebe“, Dobest: „werde ein Menschenfischer“, dürften kaum sehr glücklich gewesen sein, da sie, wie sich herausstellen wird, bei dem Dichter eine ethische

[1]) Traill: Social England. II. 227.

223577

UNIV. OF CALIFORNIA

und religiöse Weltanschauung voraussetzen, die er gerade während seines ganzen Lebens bekämpft hat.

Um das Folgende richtig verstehen zu können, müssen wir uns vor Allem darüber klar sein, in welchem Verhältnis der Inhalt der Visionen zur Person des Dichters stehen muß. Ein kürzlich in America gehaltener Vortrag [1]) unterscheidet im Piers the Plowman zwischen „real" and „imaginary dreams", hält dafür, wir hätten es nicht mit wirklichen, sondern mit vorgestellten Traumbildern zu thun und behauptet daher, wir hätten in der Dichtung keinerlei autobiographische Andeutungen zu suchen. — An und für sich scheint schon die Unterscheidung zwischen „real" und „imaginary dreams" nicht gut gewählt. Es wird doch wohl kaum Jemand annehmen, der Dichter habe das Erzählte wirklich schlafend und träumend gesehen! Aber ganz ungerechtfertigt scheint die Schlußfolgerung zu sein. Gerade wenn die Visionen nur „imaginary dreams" sind, nur als Traum gedacht, d. h. nur eine Form der Darstellung sind, was wird uns der Dichter dann nur als Inhalt des Berichteten geben können? So lange es sich wie in unserer Dichtung zum größten Teil um reale Verhältnisse handelt, doch wohl nur Erkenntnisse und Erfahrungen seines Lebens, in der Art und Weise, wie er sich das ihn umgebende Leben und die Welt vorstellt, wie er sie anzusehen gelernt hat. So ist schon alles Berichtete autobiographisch für den Character und die Anschauungen des Verfassers. Warum man also Bemerkungen wie z. B.

My fader and my frendes·
founden me to scole C. VI. 36.

und ähnliche als nicht „real", sondern „imaginary"

---

[1]) Prof. Jack in Mod. Lang. Notes, March 1898 „the poem is not a real autobiographical picture but an ideal picture" ... „the poet is relating not real but imaginary dreams".

erklären, und wie man sie dann überhaupt erklären will, ist nicht ersichtlich.

Ganz hinfällig wird aber diese Behauptung, wenn es gelingt, entsprechend der Aufeinanderfolge der Visionen in denselben eine Entwickelung der Anschauungen und des Characters des Verfassers nachzuweisen, in die sich die autobiographischen Notizen zeitlich und logisch ohne irgend welchen Zwang einfügen lassen.

Gehen wir nun zur Betrachtung der einzelnen Visionen über. Wir beziehen uns anfänglich naturgemäß hauptsächlich auf das erste Werk des Dichters, auf den A. Text. Es ist klar, daß der Dichter beabsichtigt, eine Erklärung zu finden oder zu geben, was Dowel, Dobet und Dobest sei. Das geht aus den Einleitungsworten des Passus IX (B. VIII. C. XI.) sowie auch aus dem ganzen folgenden Inhalt hervor. Die Antworten, die er die verschiedenen allegorischen Figuren auf sein Befragen geben läßt, sind jedoch von einer merkwürdigen Verschiedenheit. Thought läßt er sagen A. IX, 69 ff.: „Dowel sei das Leben eines braven, ehrlichen und fleißigen Laien und Dobet das des regulirten Clerikers oder Mönches, dessen Beruf und Aufgabe thätige Nächstenliebe ist; höher als beides aber und daher Dobest sei das Amt des Bischofs, dem auch die weltliche Macht zur Wahrung von Sitte, Gerechtigkeit und Frömmigkeit unterstellt sei.“ — Wit giebt ihm eine ganz andre Antwort: „Dowel sei Gottesfurcht (A. X, 79), Dobet Gottesfurcht verbunden mit Furcht vor Strafe (ibid. 85) und Dobest vor Gott angenehm sein (ibid. 123 ff.). — Nach diesen beiden Visionen läßt der Dichter ganz unvermittelt Dam Study auftreten und eine erbitterte Strafpredigt halten, die mit

den Worten schließt: wer nicht nach Dowel lebe, würde nie Dobet oder Dobest erreichen (A. XI, 89 ff.). — Dam Study schickt ihn, um Weiteres über seine drei Fragen zu hören, zu Clergy und Scripture. Diese läßt der Dichter nun im Großen und Ganzen wieder dieselbe Antwort geben wie Thougt A. XI, 179 ff.: Dowel ist wieder das Leben in fleißiger, ehrlicher Arbeit, Dobet das in dienender Bruderliebe, Dobest das des Bischofs. Schließlich aber endet der Dichter in A. XII, 94 seine ganze Dichtung damit, daß er sagt, es komme im Grunde nur auf Dowel an: „Do after Do-wel, whil thi dayes duren", und was Dobet und Dobest sei, darüber erfahren wir nichts mehr.

Zu dieser Erkenntnis, daß es nur auf Dowel ankomme, war er ja aber schon lange durchgedrungen. Denn vergleichen wir mit A. XII, 94 den ersten Hauptteil und ganz besonders den Schluß A. VIII, 167, 180, 186 u. s. w., so finden wir dort genau dieselbe Anschauung, nur noch klarer und deutlicher als seine persönliche Überzeugung ausgesprochen, von der er nebenbei selbst weiß, daß sie in direktem Gegensatz zur Kirchenlehre und damit zur allgemein acceptirten Lebensauffassung steht. Daraus geht also klar hervor, daß die Visionen des zweiten Teiles schon von diesem ihm eigentümlichen Standpunkt aus geschrieben sind, daß ihm persönlich bereits vor der Abfassung feststand, was das Lebensideal und höchste Lebensmaxime sei, daß es ihm also gar nicht darauf ankam, etwas Neues durch seine Fragen und die erhaltenen Antworten zu erfahren. Wäre das der Fall gewesen, dann dürfte man billigerweise erwarten, daß der Dichter nicht ebenso wie am Schluß des ersten Teiles nur sagt: „die Hauptsache ist Dowel", sondern daß er nunmehr irgend eine Art von Erklärung, Einschränkung oder näherer Definirung, worin Dowel bestehe, oder dergl. hinzugefügt

hätte. Das geschieht aber nicht. — Was sollen denn nun all' diese verschiedenen Auseinandersetzungen, diese verschiedenen Antworten auf dieselbe Frage bedeuten, wenn ihm selbst doch schon feststeht, welches die allein richtige Antwort sei? — Wie kommt er dazu, aus sich selbst heraus und gegen sich selbst alle möglichen ganz verschiedenen ethischen Prinzipien aufzustellen, die er bald zum Teil billigt, aber nicht genügend findet (cf. Thought), die ihn bald scheinbar befriedigen (cf. Wit), was aber wiederum nicht verhindert, daß er noch weiter fragt, und die er schließlich (cf. Clergy) ganz und gar verwirft und selbst als sinnlos und widerspruchsvoll nachweist?

Man könnte ja vielleicht als Erklärung anführen, der Dichter habe eben die verschiedenen Anschauungen seiner Zeit aufweisen wollen und hätte z. B. Clergy das sagen lassen, was im allgemeinen die Antwort des Clerikers auf diese Frage gewesen sein würde, um daran seine eigene abweichende Ansicht zu messen. Eine derartige Erklärung mag für die Allegorisirung und Verallgemeinerung von Clergy, Scripture etc. genügen, nicht aber für Wit und Thought. „Das Denken" sagt über die und die Frage so und so, damit kann doch nur sein eigenes Denken gemeint sein, und ebenso verhält es sich auch mit Wit. So bleiben also doch noch zwei direkt auf einander folgende eigene Anschauungen, die über dieselbe Sache ganz verschieden sind. Wir glauben weiter unten eine befriedigende Erklärung hierfür geben zu können, machen vorerst aber noch auf einige weitere, scheinbare Merkwürdigkeiten aufmerksam. A. Pass. XII fehlt vollständig im B. und C. Text. Dafür muß der Dichter einen ganz bestimmten Grund gehabt haben. Daß dieser Passus zufällig ausgefallen sei, ist ausgeschlossen, da die Dichtung im B. und C. Text so weiter geführt ist, daß A. Pass. XII

gar nicht vermisst wird. Warum hat der Dichter aber diesen Passus gestrichen?

An dieser Stelle findet sich noch eine weitere bedeutende Abweichung zwischen dem A. Text einerseits und dem B. resp. C. Text andererseits. Der Dichter berichtet hier von einer heftigen Debatte, die zwischen ihm und Clergy stattgefunden habe. Im A. Text geht dieselbe aus einem rein wissenschaftlichen Interesse hervor; im B. Text fügt er nachträglich hinzu (B. XI, 1 ff.), so habe ihn Weltlust von dem aufrichtigen Suchen nach Dowel abgezogen, und im C. Text ist diese Weltlust überhaupt der eigentliche Grund seines Streites mit Clergy; die spitzfindige, scheinbar theologisch-wissenschaftliche Bemerkung C. XII, 200 soll ihm zur Rechtfertigung seiner Fehler dienen. Wie soll man sich diesen Unterschied erklären?

Nach diesem Zerwürfnis mit Clergy sagt der Dichter, er habe sich jetzt eine Zeit lang nicht mehr darum bekümmert, worin Dowel etc. bestehen (B. XI, 47), und thatsächlich wird denn auch diese Frage im Folgenden einstweilen nicht behandelt. Was soll das bedeuten, wenn doch offenbar der ganze Zweck und Sinn dieses Teils der Dichtung eben nur der ist, eine befriedigende Erklärung für die Bedeutung von Dowel, Dobet und Dobest zu finden?

Diese Fragen beantworten sich sehr einfach, die aufgewiesenen Eigentümlichkeiten, scheinbaren Ungereimtheiten und Widersprüche u. s. w. werden selbstverständlich ja sogar notwendig und durch den Inhalt bedingt, wenn wir einsehen, daß der Verfasser uns in diesen Visionen seine eigene sittliche und religiöse Entwickelung seit seiner frühesten Jugend durch das Jünglings- bis zum Mannesalter hin beschreibt, daß daher die allegorischen Figuren von Thought, Wit, Dam Study, Clergy, Scripture etc. verschiedene Abschnitte

seiner eigenen intellektuellen und wissenschaftlichen Ausbildung bezeichnen.

Um die Richtigkeit unserer Hypothese zu zeigen, werden wir zu beweisen haben, daß alle Antworten, die ihm von den einzelnen allegorischen Figuren auf seine Fragen, was Dowel sei oder worin Dowel, Dobet und Dobest bestehen, gegeben werden, Anschauungen enthalten, die zu verschiedenen Zeiten seines Lebens seine eigenen gewesen sein müssen, weil alle die begleitenden Ereignisse in den betreffenden Visionen, abgesehen von den bei mittelalterlichen Schriftstellern so beliebten längeren oder kürzeren Abschweifungen, nur seinem eigenen Leben, und zwar ganz bestimmten, den geäußerten Anschauungen genau entsprechenden Perioden desselben entnommen sein können.

Abgesehen davon, daß unsere Hypothese zur Lösung der vorhandenen Fragen und Schwierigkeiten beitragen dürfte, empfiehlt sie sich auch dadurch, daß nun auch dieser Teil der Dichtung zu einem wohldurchdachten, nach einem festen Plane gearbeiteten und abgeschlossenen Werke wird, das in jeder Beziehung dem ersten Teile gleichwertig ist; daß sich so ein Bild von dem Charakter des Dichters und seiner Entwickelung ergiebt, wodurch die bis dahin ziemlich verschleierte Gestalt des Verfassers uns näher gerückt wird; daß sich die Verschiedenheit der 3 Texte in formeller und inhaltlicher Beziehung erklären läßt, und daß schließlich eine exactere Auslegung als bisher für die Bedeutung von Dowel, Dobet und Dobest und für die Bezeichnung „Piers the Plowman“ gefunden werden dürfte.

Wir behaupten also, daß der Verfasser in dem uns beschäftigenden 2. Teil seiner Dichtung, d. h. in den Visionen über Dowel, Dobet und Dobest, berichtet, wie er allmählich zu jener von der kirchlichen ab-

weichenden ethischen Anschauung gekommen sei, mit der er die Weltbetrachtung des ersten Teiles abschloß, und daß dieser Bericht im B. und C. Text entsprechend den inzwischen gemachten Erfahrungen fortgesetzt wird. Daher sind zum richtigen Verständnis seines Werkes die Figuren von Thought, Wit u. s. w. als Allegorisirung verschiedener auf einander folgender Stadien seiner eigenen inneren moralischen und intellektuellen Entwickelung zu betrachten.

Erster Teil.

I.

Auf die erste Vision, mit Thought A. Pass. IX, 60 ff., brauchen wir kaum näher einzugehen. Die hier geäußerten Anschauungen über Dowel: als das Leben des arbeitsamen, biederen Mannes, Dobet: das Leben in christlicher Nächstenliebe oder „religio“ i. e. in einer Bruderschaft, Dobest: der Bischofsstand, entsprechen so genau der in der ganzen christlich-katholischen Welt, besonders des Mittelalters, verbreiteten Theorie von der dreifachen Sittlichkeit[1]), daß unser Dichter einmal in seinem Leben, jedenfalls während seiner Kindheit, auch entsprechend gedacht haben muß. Wir können daher gleich zu der Vision mit Wit, A. Pass. IX, 109 ff., übergehen.

Der Dichter giebt selbst an, wann er einem Menschen „Wit“ zuschreibt. Er sagt nämlich: Das Gewissen ist die leitende und richtende Instanz im Menschen, durch welche wir verantwortlich für unsere Thaten sind, und fährt dann fort: Kinder und Narren sind nicht verantwortlich, aber Eltern und Freunde sollten sie bei Zeiten belehren und sie unterweisen lassen. Sind sie dann aus den Kinderschuhen heraus — X, 73 whon he childhode passeth — dann sind sie selbst verantwortlich, da sie ihren eigenen Verstand — Wit — haben, zu wissen, was gut und böse ist:

For worche he wel other wrong·
the wit is his oune, X, 75

und „dann“ — „thene“ — ist Dowel .. folgendes ... Daraus geht hervor, daß der Dichter uns hier sagen will, was Dowel etc. ist nach der Anschauung eines

[1]) u. A. bei Aug. Schneider: Erklärung der Regel des heiligen Benedikt, S. 40.

Menschen, für den die erste Kinderzeit vorüber ist und „Wit“ erwacht ist.

Will der Dichter also hier nach seinen eigenen Worten die Anschauungen des reiferen Knabenalters über Dowel etc. geben, so darf es fast selbstverständlich scheinen anzunehmen, daß er dabei auf die Gedanken zurückgreift, die er selbst einst gehabt hat. Diese Annahme wird unterstützt durch die Art und Weise, wie die Begegnung mit „Wit“ geschildert wird. IX, 109 ff.:

And er we weoren war·
With Wit conne we meeten.

Es folgt die Beschreibung von „Wit“, dann fährt er fort: 113 ff.:

I durste meue no mateere·
to make him to jangle
Bote as I bad Thouȝt tho·
to beo mene bi-twene
To putte forth sum purpos·
to preuen his wittes.

Wir sehen hierin eine sehr schlichte und naive, aber ebenso ausdrucksvolle Schilderung des erwachenden Verstandes: die sich regenden Gedanken über Bedeutung und Wert des Lebens ringen nach Klarheit; noch wagt er es nicht recht, ihnen Ausdruck zu geben, aber doch muß der Drang nach Wahrheit, nach Wissen befriedigt werden. So „versucht“ er denn entsprechend dem, was er bereits in der Schule gelernt hat, den Trieb zur rechtlichen Lebensführung zu localisiren und findet ihn in der Seele und im Gewissen, die beide in dem von Gott geschaffenen Körper, der aus caro und anima besteht, wohnen. A. X, 1. ff. Dowel ist ihm dann: Gutes thun entsprechend seinem Gewissen, Dobet: Gutes thun aus Furcht vor Strafe, Dobest: ein Leben, das Gott gefällt, als Folge von Dowel und Dobet. —

So machen innere Gründe es ebenfalls wahr-

scheinlich, daß der Dichter in dieser Vision zur Beantwortung seiner Fragen: was ist Dowel etc.? die Erkenntnis in Betracht zieht, die er darüber im reiferen Knabenalter gewonnen hatte, also zu einer Zeit, wo er irgend eine Art von Schulung in der Grammatik durchgemacht haben muß, wenn er, wie sich unten ergeben wird, später dem „studium generale“ angehört hat. Damit stimmt es denn auch überein, wenn in diesem Passus an wissenschaftlichen Erörterungen gerade das vorhanden ist, was der Dichter während seiner Grammatik-Studien gelernt haben muß, und was ihm somit die Grundlage gab für die Entwickelung eines tieferen Denkens und Verstandes.

Es ist dies besonders die am Anfang des Passus stehende, der scholastischen Philosophie angepaßte Anthropologie, in den einfachsten Formen: Der Mensch besteht aus caro und anima, wobei die philosophischen Grundbegriffe von Substanz und Accidenz gelehrt wurden [1]); caro setzt sich zusammen aus den vier Elementen; das Gewissen ist die oberste Instanz und wird unterstützt von den fünf Sinnen — Anschauungen, wie sie bekanntlich gleichzeitig mit und an der Hand der Grammatik zur Schulung des logischen Denkens und zur Erwerbung philosophischer Kenntnisse in den Grammatikschulen und an der grammatischen Fakultät gelehrt wurden [2]). Diese einfachsten Dinge lehrte wohl jeder Magister der Grammatik [3]), da ja noch ganz andre, viel verwickeltere Fragen dabei verhandelt wurden, so z. B. die Lehre von den sieben Welt-Status [4]) u. s. w.

---

[1]) Kaemmel in Schmid a. a. O. II, 1, S. 440.

[2]) ibid.

[3]) Rashdall a. a. O. II, 2, S. 601.

[4]) Puerilia super Donatum. — Rudim. prima lat. Gramm. n. Donatus.

Nebenbei kann die Zusammensetzung von „caro“ aus den vier Elementen vielleicht an den frühzeitig in den Schulen gelesenen Ovid erinnern. Metam. I, 26 ff.[1]); ebenso A. X, 95:

Cum recte vivas, ne cures verba malorum

an das Distichon aus den in den Grammatikschulen des Mittelalters benutzten[2]) Sittensprüchen des sogenannten[3]) Dionysius Cato[4]).

Auch die sonst sehr merkwürdige Exegese von: virga tua et baculus tuus, ipsa me consolata sun bezogen auf: to beo war · for betynge of ȝerdes A. X, 85 dürfte vielleicht heranzuziehen sein als eine Erinnerung an die Belehrung durch die strenge Schulzucht, in der die Rute ja eine große Rolle spielte; ebenso die aus Abaelardus gewonnene Lehre: Intentio indicat hominem (Ethica XI u. XII).

So deutet Alles — die Überleitung zu dieser Vision, der Inhalt im Allgemeinen, sowie im Besonderen einzelne charakteristische Citate — darauf hin, daß der Dichter hier seiner Jugendzeit gedenkt und sich erinnert, wie bald durch Schule und Zucht, Lernen und selbständiges Denken andre Ideen wie die in dem vorhergehenden Passus geäußerten im Mittelpunkt seines moralischen Empfindens standen. „Thun, wie das Gewissen befiehlt und die Strafe[5]) fürchten, wenn man Böses thut; Gott aber über Alles lieben“ — das scheint ihm jetzt die Hauptsache und die Bedeutung von Dowel, Dobet, Dobest zu sein. — Solche Anschauung wird man häufig bei Kindern finden, die in Gottesfurcht und Kirchenglauben erzogen sind. Sie ist also an und für

[1]) Skeat: Notes zu C. XI, 128 (vol. 2, S. 137).
[2]) Bernh. Pez: Thesaur. Anecd. noviss. III, 2, 487.
[3]) F. Zarncke: Der Deutsche Cato. Lpz. 1/52.
[4]) Skeat: Notes zu A. X, 95.
[5]) A. X, 85: betynge of zerdes.

sich nichts merkwürdiges. Es ist aber immerhin bezeichnend für den Mann, der später im Gegensatz zur Kirche und mit Aufgabe seines eigenen Vorteils alles Gewicht auf Pflichterfüllung und Lebensführung legte, daß nicht ehrgeizige Pläne irgend einer Art sich für ihn mit der Überlegung, was das Gute und Beste im Leben sei, verbinden, daß es ihm vielmehr schon jetzt einzig und allein darauf ankommt, „gut" zu sein.

Seine Gedanken sind bereits andre wie in der ersten Vision, wo sie ganz naiv der allgemein verbreiteten und kirchlicherseits befürworteten Idee von der dreifachen Sittlichkeit sich anschlossen. Wenige Jahre hatten bei seiner Naturveranlagung hingereicht, zum ersten Mal kurz in ihm aufdämmern zu lassen, daß es ein höheres Ideal des Lebens giebt als die äußere Werkgerechtigkeit es darstellt. Erst viel später zwar sieht er völlig ein, daß es wirklich nur e i n s ist und nicht d r e i verschiedene Stufen hat; aber im Keim ist diese Erkenntnis schon jetzt vorhanden.

Damit ist nun auch erklärt, warum innerhalb weniger Seiten dieselbe Frage so durchaus verschieden beantwortet ist.

Es könnte auffallen, daß der Dichter von dieser Vision ohne Weiteres zur nächsten, mit Dam Study übergeht, ohne nach sonst bei ihm beliebter Methode einen langen allegorischen Weg zu beschreiben, wie er von jener Person zu dieser kam. Er sagt einfach nur: A. XI, 1:

Thenne hedde Wit a wyf·
was hoten dam Studie.

Ziehen wir aber die thatsächlichen Verhältnisse in Betracht, so ist dies nur natürlich und sachgemäß, und daß der Autor diesmal sich gerade so ausdrückt, scheint wiederum geeignet, unsre Behauptung, der Dichter greife überall auf sein eigenes Leben zurück, zu stützen.

Grammatik war die Anfangsstufe für den Scholaren, und wenn sie auch in England eine besondere Fakultät bildete[1]), so zählte sie doch im Allgemeinen zum studium generale; eins war ohne das andre nicht denkbar, und wer sich mit der Grammatik beschäftigte, betrieb damit auch schon die „septem artes", gehörte schlechtweg zum „studium". — Es wäre überflüssig und sonderbar gewesen das, was im Grund eines war, in der Dichtung hier durch ein künstliches Einschiebsel zu trennen, und der Dichter geht daher direkt mit den wenigen soeben angeführten Worten auf die Vision mit "Dam Study" über.

Von ihr sagt er: A. XI, 3 ff.:

Heo was wonderliche wroth ·
that Wit me thus tauhte,

„thus" bezieht sich aber gar nicht auf das, was der Verfasser von „Wit" über Dowel erfahren hatte, sondern, wie aus dem Inhalt des Folgenden (cf. XI, 17 ff.) hervorgeht, auf „wissenschaftliche Kenntnisse, besonders auf theologisches Wissen". Dies zeigt wiederum, daß wir es mit persönlich Erlebtem zu thun haben. Denn nur bei dieser Auffassung bekommen diese Worte Sinn und Verstand. — Was sollte es wohl bedeuten, daß „Dam Study" „Wit" vorwirft „Willi" über Dowel belehrt zu haben, und die Begründung dieses Vorwurfs ist dann: „weil die theologische Wissenschaft nur zu weltlichem Verdienst und gotteslästerlichen Discussionen gebraucht werde?". Wo ist da der logische Zusammenhang? Er ist nur dann vorhanden, wenn wir aus der Vision mit „Wit" das herauszulesen vermögen, was thatsächlich im Leben des Dichters Geschehenem entspricht, weil er in diese Vision Erinnerungen aus der ersten Periode seines Studiums verwebt. Dann ist es

[1]) Kaemmel in Schmid a. a. O. II, 1, S. 397.

klar, wie es ihn, den ernst angelegten jungen Scholaren, empören mußte, zu sehen, welch frevelhaftes, nur auf ein gutes Fortkommen gerichtetes, allem Zweck des Studiums entgegengesetztes [1]) Treiben an den Schulen herrschte [2]). Das Studium war an sich schon Selbstzweck im Mittelalter [3]), für den zukünftigen Priester hätte es aber besonders noch eine Anleitung sein sollen, die Wahrheit zu erkennen, oder um mit des Dichters Worten zu reden: zu lernen, was Dowel sei. Das war es aber zu der Zeit nicht, sondern verführte nur zu spitzfindigen, gotteslästerlichen Discussionen [4]) (cf. A. XI, 38), so war es für ihn gleich „Perlen vor die Säue“ (cf. A. XI, 9). Die hehre Wissenschaft scheint ihm erniedrigt durch die jungen Klugschwätzer, und daher läßt er das also entweihte Studium sagen:

'Wel artou witti' quod heo·
'Wisdom to telle
To faytours or to fooles·
that frentik ben of wittes!'

Nun wird auch der tadelnde und wegwerfende Schluß dieser Rede (A. XI, 86) verständlich, der sonst aller Begründung entbehren würde, da der Dichter „Dam Study“ ja gar nicht gefragt, somit den Vorwurf nicht verdient hatte, der in den Worten liegt:

And nou cometh a conioun·
and wolde cacchen of my wittes.
What is Dowel from Dobet! u. s. w.

Von den Erfahrungen, die er an dem Leben und Treiben seiner Alters- und Studiengenossen macht, ist er erst sehr erschüttert:

He bi-com so confoundet·
he couthe not mele.

---

[1]) Kaemmel in Schmid a. a. O. II, 1, 338.
[2]) Huber a. a. O. I, 371. — [3]) wie [1]).
[4]) Reuter a. a. O. II, 15. Kaemmel a. a. O. S. 441.

Seine Gedanken über das, was es dort sehen würde, wo die Pflege von „Wit“ und „Study“ Lebensaufgabe sein sollte, hatte ihn Idealeres, allzu Ideales schauen lassen. — Aber das abschreckende Beispiel trägt dazu bei, daß er sich klarer über seinen eigenen Standpunkt wird. Er kommt zu dem festen Entschluß, ihm solle die Frage nach „Dowel!“, das Suchen nach dem, was diesem Leben Wert verleiht und die zukünftige Seligkeit verbürgt, Zweck und Ziel seiner Studien sein. Daher sagt er: A. XI, 100 ff.:

ȝoure mon shal I worthe,
To worchen ȝoure wille·
while my lyf dureth;
Kenne me kuynedly·
to knowen what is Dowel.

Wenn man den starken Stimmungswechsel in den Versen beachtet: erst Bestürzung, Enttäuschung, Zweifel, dann der ernsthafte Entschluß (100 ff.) und schließlich die fröhlich jubelnden Worte: A. XI, 109 ff.;

Thenne was I as fayn·
as foul on feir morwen,
Gladdore than the gleo-mon is·
of his grete ȝiftes

so wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß diese plötzliche Gefühlserregung sich nur erklären lasse, wenn wir annehmen, ihr liegt ein wirkliches Geschehnis zu Grunde, oder nach unserer Hypothese, der Dichter bezieht sich auf eine ganz bestimmte, für ihn besonders bedeutungsvolle Zeit seines Lebens, und zwar meinen wir, daß der Dichter sich hier der Zeit erinnert, wo er als junger Scholar — zur Schule geschickt (cf. C. VI, 36),

Tyl ich wiste wyterliche·
what holy wryt menede.

And what is best for the body·
and sykerest for the soule
[by so ich wolle continue]

sich entschloß, sein Leben dem Priesterstande zu weihen [und so die Hoffnung seines Vaters und seiner Freunde zu erfüllen, was man vielleicht sus den Worten „by so ich wolle continue“ herauslesen darf], denn Clergy und Scripture werden ihm am besten sagen können, was Dowel ist: A. XI, 108:

thei two / Schul wisse the to Dowel.

Der jetzt beschriebene Weg (A. XI, 113 ff.), den „Study“ ihm angiebt, um zu „Clergy“ zu kommen, paßt in den Rahmen unserer Auffassung, denn es ist einfach die Aufzählung der gewöhnlichen Mönchsgelübde: Armut, Demut, Keuschheit [freilich in etwas abgeschwächter Form; der Grund hierfür wird sich später ergeben. S. 27].

ryd forth bi Richesse u. s. w.
soffre bothe weole and wo u.s.w.
leue Lecherie u. s. w.

Dann wird er zu einem Ort kommen: A. XI, 119:

Kep-wel-thi-tonge-from

und wird sehen: A. XI, 121:

sobre and Simple-of-speche
That eche wiȝt beo in wil,
his wit the to shewe.

So wird er schließlich „Clergy“ und sein Weib „Scripture“ finden.

Hier folgt nun eine sehr bemerkenswerte Stelle, denn so, wie der Dichter es jetzt thut, kann sich nur Jemand ausdrücken, der aus eigenster Erfahrung berichtet. Es werden nämlich die „septem artes“ und die Theologie erwähnt. Die Art und Weise, wie sie benannt werden, und die Reihenfolge, in welcher sie

aufgezählt werden, beweisen die persönliche Beschäftigung des Dichters mit ihnen als Studium. Die betreffende Stelle heißt: A. XI, 127 ff.:

Lo! logyk I lered hire·
and al the lawe after,
And alle musons in musyk·
I made hire to knowe.
Plato the poyete·
I put him furste to boke,
Aristotle and other mo·
to arguen I tauȝte;
Gramer for gurles·
I gon furste to write,
And beot hem with a baleys u.s w.

Dann folgt die Theologie und schließlich die mathematischen Fächer (152 ff.).

Wir haben es aber einstweilen nur mit den angeführten Zeilen zu thun. Ist unsre Vermutung richtig, daß der Dichter sich mit dem studium generale beschäftigte, so müßte jetzt, nachdem wir ihn als Grammatikschüler bereits kennen gelernt haben, die Zeit des Triviums kommen.

Die Fächer des Triviums sind: Grammatik, Rhetorik, Logik oder Dialektik. Statt dessen sagt unser Autor: logic, law, Aristotle, fügt zwischen „law“ und „Aristotle“ die Musik ein und „Plato the poyete“ und erwähnt am Schluß Grammatik, aber mehr nebenbei, als ob es ihm nachträglich einfiele, daß Grammatik ja doch auch zum Studium gehöre. Er setzt aber hinzu, sie ist „for gurles“ und wird als Anfangsstufe gelehrt [„I gon furste to write“], entsprechend dem, was wir ja bereits wissen, daß das jetzt für ihn gewissermaßen schon ein überwundener Standpunkt ist.

Der weiter vorgerückte Scholar lernt nicht mehr Grammatik; der lernt „logic“, zwar an der Hand der

Grammatik, aber die Logik kommt dabei allein für ihn in Betracht, „von einer Beobachtung des Sprachgebrauchs ist niemals die Rede“ [1]).

Das nächste Fach ist „law“ und nicht Rhetorik, denn statt der Rhetorik wurde besonders das dictamen prosaicum betrieben, d. h. geschäftliche und rechtliche Urkunden und Briefe abzufassen gelehrt, und da auch in den Briefen meist Rechtsgeschäfte erledigt wurden, so mußte den Schülern neben der Technik des Briefstils auch die nötige Rechtskenntnis beigebracht werden [2]). Man möchte daher „beinahe annehmen, daß in manchen Zeiten der Rhetorik-Unterricht nur in Dictamenübungen und in der Lectüre von Rechtsquellen bestand“ [3]). Es gingen ferner „aus dem Studium der Rhetorik die zahllosen Formelbücher hervor, wie sie für die verschiedenen Zwecke auf den Kanzeleien in Gebrauch waren“ [4]). So bezeichnet der Dichter mit „law“ genau das, was er im Fach „Rhetorik“ gelernt hatte.

Zwischen „law“ und „Aristotle“ ist eingeschoben „musyk“ und „Plato the poyete“. Das hat seinen guten Grund darin, daß die Musik, die ja freilich genau genommen zum Quadrivium gehörte, praktisch durch alle Zeiten der Schule und des Studiums geübt wurde, was besonders in den zur Ausbildung zukünftiger Priester bestimmten Stiftern der Fall war [5]); und Poesie fügte er hinzu, weil sie thatsächlich ja im Unterricht der sieben freien Künste ein Teil der Rhetorik war [6]).

---

[1]) Kaemmel in Schmid a. a. O. S. 440. Lechler: Joh. v. Wicl. I, 279. Poole a. a. O. S. 63.

[2]) Rashdall a. a. O. I, S. 36. ibid. II, 2, S. 459.

[3]) Specht a. a. O. S. 117 u. 120.

[4]) Kaemmel a. a. O. S. 441.

[5]) Rashdall a. a. O. I, S. 33. Specht a. a. O. S. 142. Furnivall. The Babees Book. E. E. T., S. Forewards p. XLIII.

[6]) Rashdall a. a. D. I, S. 34. Anm.

Das dritte Fach des Triviums ist Logik oder Dialektik. Warum der Dichter statt dessen „Aristotle and other mo to arguen“ sagt, ist ohne Weiteres klar. Herrschte Aristoteles doch unbedingt in der Logik [1]), und diese wurde ja entsprechend aristotelische Dialektik genannt. Den Hauptbestandteil derselben bildete die Disputirkunst, an der besonders der „sophista generalis“ nach dreijährigem Studium in den artes durch „quaestio et propositio“ teilnehmen mußte [2]).

Statt also mechanisch die Namen der einzelnen Fächer zu geben, wie es wahrscheinlich ein Schriftsteller gethan hätte, der nur von Hörensagen von den „septem artes“ wußte, nennt unser Verfasser uns das, was wir als eigentlichen Unterrichtsstoff der verschiedenen Disciplinen des Triviums erkannt haben, und beweist dadurch, daß er persönlich so mit ihnen bekannt ist, wie es nur für den gewesenen Scholaren möglich war.

Über das Quadrivium äußert sich unser Dichter folgendermaßen: A. XI, 152 ff.:

Bote astronomye is hard thing·
and vuel to knowe.
Gemetrie and gemensye·
is gynful of speche.
That worcheth with theose threo·
thrueth he late.
For sorcerye is the souereyn bok·
that to that science longith u.s.w.

Auch dies verrät den einstigen Scholaren. Das Quadrivium hatte im 14. Jahrhundert längst seine ursprüngliche Bedeutung verloren. Man blieb nur einer alten Gewohnheit treu, indem man es noch zu den officiellen Fächern rechnete. Das eigentliche Interesse

[1]) u. A. bei Rashdall a. a. O. I, S. 37.
[2]) Kaemmel a. a. O. S. 444.

daran war geschwunden [1]). Daher wurde eine ganz unverhältnismäßig kurze Zeit auf das mathematische Studium verwandt, gerade hinreichend, um der Form zu genügen und den artistischen Grad zu erreichen, nämlich Geometrie sieben Wochen und Arithmetik drei Wochen [2]). Das Trivium war eben die notwendige Grundlage der Wissenstüchtigkeit, die Wissenschaft eines Roger Bacon und eines Grosseteste war Zauberei und Schwarzkunst [3]).

Das war aber besonders dann die allgemeine Ansicht, wenn das ganze Studium nur eine Vorbereitung und notwendige Durchgangsstufe für die Theologie war [4]). Für den Theologen war nach Joh. von Salisbury [5]) erforderlich: Wissenstüchtigkeit — die erlangte man nach seiner Meinung durch das Trivium, d. h. durch die Grammatik im weiteren Sinne — und praktische Religiosität. — Entsprechend dachte auch unser Dichter und äußerte sich daher in der angegebenen Weise über das Quadrivium, ganz im Sinne seiner Zeit.

Nachdem wir somit nachgewiesen zu haben glauben, daß unser Dichter den gewöhnlichen Artistenlehrgang durchgemacht hat, hoffen wir jetzt auch den Erweis zu bringen, daß er sich mit dem Studium der Theologie beschäftigt habe. Denn er spricht wiederum wie einer, der aus eigener Erfahrung den Wert der Theologie beurteilt: Viel tiefsinnige Speculation! Desto tiefer und dunkler, je länger man darüber nachdenkt. Pass. XI, 136 ff. Ohne den Gedanken der Liebe, der ihr zu Grunde liegt, wäre sie ganz wertlos — a lewed thing

---

[1]) Huber a. a. O. I, S. 371. Wood: Hist. Oxon. II, S. 6.

[2]) Specht a. a. O. S. 83 u. 127. Kaemmel a. a. O. S. 440.

[3]) Masius in Schmid a. a. O. S. 293. Maxw. Lyte a. a. O. S. 57.

[4]) Furnivall a. a. O. p. XLIII. Vincentius v. Beauvais: de erud. pueror. regal. cap. 15.

[5]) Rashdall a. a. O. I, S. 35. Masius a. a. O. S. 293.

hit weore —. Denn es ist ja keine Wissenschaft, sondern ein Glaube — sothfast by-leyue[1]) —. Es spricht sich hierin genau der Stand der damaligen Theologie aus, wie sie besonders durch Occam's Lehrweise beeinflußt war. Man hatte die seit Petrus Lombardus einst so beliebte Methode, Glauben und Wissen mit einander auszugleichen, verlassen: die Einheit von Glauben und Wissen war aufgelöst, und man sagte mit Occam: der Glaube beruhe einzig und allein auf Autorität; das Denken biete ihm keine Stütze; die Theologie sei überhaupt keine Wissenschaft. — Unser Dichter sagt: „it is no science forsothe" (A. XI, 139).

Damit will er aber nicht unbedingt über den Nutzen der Theologie aburteilen. Im Gegenteil, er erkennt ihr ihren ganz besonderen, eigenartigen Wert zu: sie lehrt die Liebe, Liebe für alle Menschen, auch für unsere Feinde. Darin steht sie einzig da, denn das ist etwas, was man aus keiner anderen Wissenschaft lernen kann: A. XI, 146:

(Theologie) kenneth us the contrarie·
azeyn Catons wordes,
And biddeth vs ben as bretheren·
and blessen vr enemys u. s. w.

Aus dieser genauen Kenntnis der Theologie und der richtigen Beurteilung ihres negativen und positiven Wertes scheint schon jetzt hervorzugehen, daß der Verfasser nicht nur die „artes", sondern auch die Theologie studirt habe; wir werden auf diesen Punkt weiter unten näher einzugehen haben.

Für unsre Anschauung in diesen sachgemässen, den thatsächlichen Verhältnissen genau entsprechenden Ausführungen über das Studium einen Beweis zu sehen, daß der Dichter sich auf Erfahrungen aus seinem eigenen Leben bezieht, spricht ferner der Umstand, daß sich

[1]) C. XII, 132.

gerade in diesem Passus so warmherzige, aus innerstem Gefühl hervorquellende Worte über den Aufenthalt „in cloistre or in scole“ finden: Niemals seit Gott die Welt erschuf, so sagt er, habe ein Mensch irgendwo eine freundlichere Aufnahme gefunden oder sich so wohl gefühlt, wie er damals, als er zu „Clergy“ kam. A. XI, 170:

Was neuer gome vppon grounde·
seththen god made heuene,
Feirore vndurfonge·
ne frendloker maad at ese.

Noch nach vielen Jahren (B. Text X, 300 ff.) erinnert er sich der nun für ihn gekommenen Zeit wie des „Himmels auf Erden“, als einer Zeit innigen Zusammenlebens, in Freundschaft und Liebe, mit gleichgesinnten Genossen, alle erfüllt von demselben Streben in stiller Zurückgezogenheit, fern von Kampf und Streit der Welt, zu forschen und zu lernen. — Es ist die Beschreibung eines fleißigen, wirklich der Wissenschaft geweihten Scholarenlebens, wie es uns auch von anderer Seite z. B. von Chaucer trotz aller Unruhe und wildem Treiben jener Zeit geschildert wird [1]).

Unsere Hypothese scheint ferner das zu beweisen, daß er auf seine Fragen nach dem Sinn von Dowel etc. Antworten bekommt, wie sie gerade für den zukünftigen Priester passen: es sind die Pflichten des Clerikers in seinen direkten Beziehungen zu den Menschen, dessen Hülfe und Trost er sein soll (A. XI, 185 ff.), ferner: seine Pflicht überhaupt thun, festhalten am Glauben und nicht zweifeln, thätige Nächstenliebe üben und vor Allem selbst ein gutes Beispiel sein:

appare quod es, vel esto quod appares (B. X, 154).

Damit scheint uns nachgewiesen zu sein, daß auch in der Vision mit „dam Study“, sowie in der mit Clergy, soweit sie bis hierher besprochen ist, Alles in Beziehung

[1]) G. C. Brodrick: A Hist. of the Univ. of Oxf. S. 18.

zu persönlichen Erlebnissen des Autors steht, so daß es zur Beurteilung seines Lebens, seines Charakters und dessen Entwickelung herangezogen werden darf.

Es mag nun nahe liegen, auf Grund der gefundenen Resultate einen Versuch zu machen, den Erziehungs- und Unterrichtsgang des Dichters genauer zu fixiren, und man könnte sich z. B. veranlasst sehen, zu fragen, wo war denn wohl die Schule, in der der Dichter, vermutlich unter harter Zucht, die Anfangsgründe des Wissens lernte? War es überhaupt eine Schule, z. B. eine der bekannten Benediktiner-Klosterschulen, oder war es vielleicht nur bei einem Pfarrer oder dergl.? — Da aber der Dichter selbst keinerlei Namen und Daten giebt, wie sie ja bei dem Sinn und Zweck seiner Dichtung auch ganz überflüssig gewesen wären, so wird man kaum über Vermutungen hinauskommen, die im besten Fall doch nur den Wert einer hohen Wahrscheinlichkeit beanspruchen könnten.

Dazu dürfte z. B. die Vermutung zu rechnen sein, daß der Dichter thatsächlich in Oxford war. Denn er muß ja jedenfalls auf einer „Universität" in unsrem Sinne gewesen sein. Das deutet einerseits schon der Name „Study" an, da „studium" oder „studium generale" nach Denifles grundlegenden Auseinandersetzungen [1]) ja einfach das bedeutet, was wir heute „Universität" nennen; andrerseits war die Möglichkeit die Gesammtheit der septem artes und die Theologie zu studiren ja nur an einem „studium generale" vorhanden, so daß nur Oxford oder Cambridge in Betracht gezogen werden können [2]). An letzteres ist aber nicht zu denken [3]). Der Momente sind zu viele, die auf Oxford hinweisen: In Oxford war der scharfe Gegensatz zwischen Australen

[1]) Denifle a. a. O. Einleitung.
[2]) Denifle a. a. O. S. 709. Blakiston in Traill a. a. O. II, S. 61.
[3]) „ „ „ „ S. 64.

und Borealen und der Boden, wo in erster Linie ein so echt national-englisches Gefühl gedeihen konnte, wie es unsren Dichter beseelte. — In Oxford kam daher auch nur der Haß gegen die römisch gesonnenen „Friars“ in so hohem Grade zum Ausdruck, wie er sich durch unsre ganze Dichtung hindurchzieht. — An Oxford wird man unwillkürlich denken bei theologischen Streitigkeiten über Gnadenwahl und freien Willen (A. XI, 228 ff., ausführlicher in B.) wie sie schon durch den Oxforder Doktor Bradwardina durch seine Verurteilung der kirchlichen Beichtpraxis angeregt waren[1]), und wie sie in ihrer ganzen Schärfe von Wiclif, als der Personification der nationalen-antirömischen Partei, vertreten wurden.

Weitere Vermutungen als diese, daß der Verfasser thatsächlich Scholar in Oxford gewesen ist, wird man aber nicht aufstellen dürfen, wenn der Gedanke auch nahe liegt, ihn in einem der bekannten Colleges suchen zu wollen. In der That enthält die allegorische Beschreibung des Weges, der zu „Clergy“ führt (A. XI, 113 ff.), offenbare Anklänge an Gelübde, die aber in dieser Gestalt nicht streng genug gefaßt sind, um in ihnen die üblichen Mönchsgelübde zu sehen. Dagegen würden sie aber gerade in dieser weniger schroffen[2]) Form an die Scholarengelübde[3]) erinnern, die beim Eintritt in das College abzulegen waren. Die Beschreibung des Ortes als: Kep-wel-thi-tonge-from-lesynges-and-lyȝeres-speche-and-lykerous-drinke, sowie die des Lebens daselbst als: „Sobre and Symple-of-Speche that eche wyȝt beo in wil his wit the to shewe“ würde in Verbindung mit den bereits angeführten schönen Zeilen

[1]) Bradwardina: De causa Dei. I, 1.
[2]) Blakiston in Traill a. a. O. II, S. 67.
[3]) ibid. — Edw. Fr. Percival a. a. O. S. 56.
[4]) Maxw. Lyte a. a. O. S. 147.

eine treffende Wiedergabe der Grundprinzipien[1]) der Colleges in ihrer anfänglich klosterartigen[2]) und dem Mönchsleben nachgebildeten Form geben.

Wir kämen dabei aber doch nicht weiter als zu einer sehr anfechtbaren Vermutung, und es würde mit Recht für verfehlt gehalten werden, wenn man bei der geringen Zahl der damaligen Colleges im Verhältnis zur Zahl der „halls" und der entsprechenden Anzahl von „collegiates" und „non-collegiates" auch unsren Dichter durchaus wieder in einem College unterbringen möchte.

Wir dürfen uns also nicht zu weit in Vermutungen verlieren. Zwar werden wir in natürlich-menschlichem Interesse bedauern, daß unsre Kenntnis in Bezug auf Namen und Daten für das Leben unsres Dichters nicht größer ist, aber rein litterarisch-historisch betrachtet kann es genügend scheinen, ein so deutliches Bild von der ganzen Charakterentwickelung des Verfassers zu haben, wie es uns aus den Visionen entgegentritt. Dem gegenüber scheint die genaue Kenntnis von Geburtsort und Geburtsjahr u. s. w. von wirklich minderem Wert zu sein.

Kür die Kenntnis dieser Charakterentwickelung kommt jetzt zu dem auf Seite 14 anläßlich der von „Wit" auf die Frage, was Dowel sei, gegebenen Antwort ein neues Moment hinzu in dem, was, wie wir oben gesehen, der Dichter „Clergy" diesbezüglich erwidern läßt. A. XI, 179 ff. Gemäß unserer Auffassung würde sich darin also das wiederspiegeln, was ihm in der Zeit, wo er als ein in den „artes" schon weit vorgeschrittener Scholar in Oxford weilte, als höchstes Lebensideal vor der Seele stand. — Was uns schon

[1]) Maxw. Lyte. a. a O. S. 147. Blakiston in Traill a. a. O. S. 232.

[2]) Rashdall a. a. O. II, 2, S. 619 ff.

früher bezeichnend für seinen Charakter war, der ausgesprochene Wunsch „gut“ zu sein, das liegt noch seinem Denken und Wollen als Motiv zu Grunde, aber jetzt weiß er auch, wo er solches Prinzip bethätigen will, d. h. wo seine Aufgabe liegen soll. Seine Gedanken haben festere Gestalt gewonnen und sind auf ein bestimmtes Ziel gerichtet. Der Beruf des Priesters ist es, den er erwählt hat, denn Dowel, Dobet und Dobest erreicht am leichtesten der Priester in gewissenhafter Erfüllung dessen, was das Gott und der Kirche abgelegte Gelübde von ihm verlangt. Höher versteigen sich seine Wünsche nicht, und ehrgeizige Pläne verbinden sich nicht mit diesem Entschluß. Die angesehene und einflußreiche Stellung eines Bischofs, die ihm einst in seinen Kinderträumen (cf. Thought) als die höchste Stufe irdischer Größe und sittlicher Vollkommenheit vorgeschwebt hatte, kommt nicht mehr für ihn in Betracht. Wenn er jetzt die Bischofswürde mit unter Dobest erwähnt, so ist es nur von dem Gesichtspunkt aus, daß der Bischof durch die großen in seiner Hand vereinigten Reichtümer am meisten Gelegenheit hat, für das leibliche und geistige Wohl seiner Mitmenschen zu sorgen. Vor Allem aber soll es ihm darauf ankommen, in dem erwähnten Beruf gewissenhaft seine Pflicht zu thun, in thätiger Nächstenliebe und besonders, so weit es in seinen Kräften steht, durch rechtschaffenen, vorwurfsfreien Wandel seiner Gemeinde ein Beispiel zu sein (vergl. zu A. die weiteren Ausführungen in B. X, 230 ff.).

Hierin äußert sich jetzt noch deutlicher als in den idealen, aber etwas verschwommenen Knabenwünschen die einfache und schlichte Natur unseres Dichters, dem nicht hohe Ehren und Ansehen vor der Welt, sondern rechtliche Lebensführung: Dowel u. s. w. obenan steht.

II.

Aber gerade dieser nüchterne, auf die praktische Seite des Lebens mit ihren sittlichen Aufgaben gerichtete Sinn sollte jetzt die Veranlassung werden, ihn zu einem Schritte zu treiben, den man bisher nach seiner ganzen Gemüts- und Charakterveranlagung nicht voraussetzen konnte; ihn ganz und gar aus dem eingeschlagenen Wege herauszuwerfen und ihn auf Bahnen zu lenken, die weit ablagen von Allem, was ihm bis jetzt teuer und wert gewesen war. Auf dies höchst bedeutungsvolle Ereignis, das wir als den Wendepunkt seines Lebens bezeichnen müssen, haben wir jetzt etwas näher einzugehen.

Er war immer weiter eingedrungen in die Wissenschaft, besonders in die Theologie. Wie dieselbe damals beschaffen war, wissen wir; es war eitel spitzfindige, dialektische Spielerei ohne irgend einen Wert und ohne irgend welche praktischen Resultate zu Tage zu fördern Das konnte unseren Dichter auf die Dauer nicht befriedigen. Wo andre sich ihr Denken gefangen nehmen ließen und aus lauter Gefallen an dem Reden über die Sache, die Sache selbst vernachlässigten und vergaßen, da sah er nur die unüberbrückte Kluft zwischen Glauben und Wissen, was sich für ihn in: zwischen Dogmen und praktischem Verstand umsetzte.

Sein auch sonst wohl zu Tage tretender Skepticismus[1]) beruhigte sich einerseits nicht damit, einfach das anzunehmen, was ihm als Dogma und Kirchenlehre vorgetragen wurde. Andrerseits konnte ihm die Dialektik seine Zweifel nicht lösen, als Selbstzweck ihn aber auch nicht befriedigen und seinem nüchternen Verstande, dem es nur auf die praktische Lösung und Beantwortung einer praktischen Frage: „was ist Dowel?“

[1]) z. B. B. XII, 217.

ankam, nicht genügen. Im Gegenteil, diese Alles zersetzende Methode brachte ihn in ihrer völligen Unbrauchbarkeit und Resultatlosigkeit in solchen Zwiespalt mit seinen bisherigen Glaubensanschauungen, daß er zeitweilig jedes Vertrauen zum Nutzen und Wert der kirchlichen Glaubensgrundsätze verlor.

Die Frage nach der göttlichen Praedestination wurde seit Bradwardina[1]) wieder aufs Neue erörtert, aber nicht in theoretisch-theologischem, sondern in praktisch-religiösem Interesse. Um der pelagianischen Richtung seiner Zeit und der übermäßigen Betonung des freien Willens entgegenzutreten, hebt jener das Walten der freien und unverdienten Gnade Gottes hervor. Es ist dieselbe Frage, die in derselben Behandlung und Verwertung, nämlich um die Widersinnigkeit und Zwecklosigkeit der ganzen kirchlichen Beichtpraxis zu erweisen, auch für Wiclif den Angelpunkt seiner theologisch-reformatorischen Anschauungen abgab.

Dem gleichen Kampf gegen die wenigstens in praxi vorhandene Kirchenlehre begegnen wir nun auch in unserer Dichtung, aber nicht mit scholastischen Waffen der Logik und Dialektik geführt; sondern es ist entsprechend der Natur unsres Dichters eine ganz einfache, rein praktische Erwägung des gesunden Menschenverstandes. Glaube und Taufe, sagt der Bibeltext, verbürgen die Seligkeit. A. XI, 229:

qui crediderit et baptizatus fuerit, saluus erit.

Die Kirche aber lehrt, daß das nicht ohne Weiteres der Fall sei, sondern nur „in extremis" (230), bei dem Christen müßten noch gute Werke hinzukommen (235 ff.). Dagegen wirft der Dichter die Frage der Praedestination auf, die er durch die Bibel und durch Beispiele aus der kirchlichen Tradition stützt: [Werke können

[1]) Bradwardina: De causa Dei. 2. „contra Palagium".

nichts nützen, denn] „es ist ja Alles Vorherbestimmung“, 253: I was markid, withoute mercy,
alle Weisheit und Frömmigkeit hat selbst einen Salomo nicht von der Hölle erlösen können u. s. w. Daher ist sein Schluß: Entweder wird jeder selig, der glaubt und getauft ist — und das verneint die Kirche —, oder es werden nur die selig, die von Gott zur Seligkeit praedestinirt sind — aber auch das will die Kirche nicht zugeben. Da liegt ein Zwiespalt, den auch die spitzfindigsten Erörterungen für ihn nicht aus der Welt schaffen. Die höchste, eminent praktische und für ihn allein bedeutungsvolle Frage: wer wird und wie wird man selig? bleibt unbeantwortet; was Dowel ist, können ihm „Clergy“ und „Scripture“ nicht sagen, umsonst hat er versucht, bei ihnen die Wahrheit zu finden: A. XI, 250:

Ȝet am I neuere the ner·
for nouȝt I have walkid.
To wyte what is Dowel·
witterly in herte.

Augustinus hat Recht, wenn er sagt, alle Weisheit und Wissenschaft der Welt nütze nichts, die Thörichten kommen leichter in den Himmel als die Klugen: A. X, 295:

Ecce ipsi ydioti rapiunt celum, ubi nos sapientes
in internum mergemur,

d. h. dem „plouȝman“ nützt ein „pater-noster“ mehr als dem Priester alle seine Büchergelehrsamkeit (298 ff.).

Solche Hetzereien kann „Clergy“ natürlich nicht dulden (cf. A. Pass. XII, 1 ff.); nach dem Maß der vorhandenen Erkenntnis und conform der Kirchenlehre ist ihm das Beste über Dowel etc. gesagt worden; wenn ihm das nicht genügt, so sieht das aus wie Selbstüberhebung und Anmaßung, mehr thun und besser sein zu wollen als die Apostel und die Heiligen selbst. — Es

wird ihm noch vorgehalten, daß er eben auch zu denen gehöre, von denen man sagt: A. XII, 6:

The were lef to lerne,
but loth for to stodie,

und so kommt es denn schließlich zum endgültigen Bruch mit „Clergy", von dem Dichter dargestellt in den Worten:

Clergie in-to a caban·
crepte anon after,
And drow the dore after him·
and bad me go Dowel,
Or wycke, ȝif I wolde·
whether me lyked! —

Aus den vorhergehenden rein theologischen Erörterungen wird man neben dem oben (Seite 23 ff.) Gesagten schon ohne Weiteres schließen dürfen, daß der Verfasser die Theologie zeitweilig als Fachstudium betrieben hat. Nach den mittelalterlichen Vorschriften an dem „studium generale" setzt dies voraus, daß er in den „artes" als Magister promovirt hatte[1]). — Ferner geht sein Studium der Theologie hervor aus seinen Worten: B. X, 374:

Many tales ȝe tellen·
that Theologye lerneth.

Und wenn schließlich A. XII, 9 ff. „Clergy" sagt, man solle solch' frevelhaftes Gerede nicht dulden, da er (der Verfasser) der „Theologie" Schaden bringen würde mit seinem „Opponiren", so dürfte man vielleicht aus diesem technischen Ausdruck „apose" (XII, 8) schließen, daß er mindestens drei Jahre[2]) der theologischen Fakultät angehörte; ob er es bis zum „bachelor" in der Theologie gebracht hat, wozu also noch zwei weitere Jahre[3]) des

[1]) Kaemmel a. a. O. S. 377.
[2]) Maxw. Lyte a. a. O. S. 222 ff.
[3]) ibid.

Studiums gehört hätten, läßt sich nicht entscheiden. — Jedenfalls können wir aber jetzt annehmen, daß unser Dichter das Studium der „septem artes“ und teilweise auch der Theologie eingehend betrieben hat. —

Unsere Hypothese aber, in diesen ganzen Ausführungen der Vision mit „Clergy“ und „Scripture“ wieder eine direkte Erinnerung an persönlich Erlebtes, einen Anklang an den großen Wendepunkt seines Lebens zu sehen, scheint, außer durch ganz allgemein ersichtliche Gründe, erstens erwiesen durch die Beobachtung der besonders plastischen Schilderung in diesem Passus, des erregten Tones, der Schlag auf Schlag folgenden Antworten und Gegenantworten, mit Gründen und Gegengründen wie in einer der damals üblichen theologischen oder philosophischen Schuldisputationen, nach der Methode [1]) des „pro“ und „contra“ eingeführt, und auch durch Erwägung des strittigen Punktes, nämlich der Gnadenwahl, welche Frage ja damals gerade in der Luft lag.

Ferner: Nach Art der vorhergehenden Visionen würde man auch hier den Abschluß der Unterredung durch eine definitive Antwort von Seiten „Clergy's“ erwarten, durch die der Dichter dann mehr oder weniger befriedigt sein und sich entsprechend mehr oder weniger zustimmend verhalten würde. Statt dessen verläuft diese Unterredung ganz anders; „Clergy“ giebt ihm eine Antwort, welche ihm durchaus hätte genügen können, da sie ja in jeder Weise einer unverfälschten, rein christlichen Moral entsprach. Trotzdem macht er Einwendungen dagegen, und was er vorbringt, ist im Grunde sehr schlecht oder gar nicht motivirt, da es mit dem von „Clergy“ Gesagten kaum logisch in Zusammenhang steht. Eine reine Fiktion wäre,

[1]) Maxw. Lyte a. a. O. S. 222 ff.

meinen wir, logischer durchgeführt (vergl. S. 15); auch hätte sie wohl der wenigsten scheinbaren Absicht des Dichters entsprechend, eine Antwort auf die Frage nach Dowel etc. zu bekommen, mit irgend einer Art von definitivem Resultat schließen müssen. — Ist dies aber nach unsrer Auffassung ein Nachberichten und Zusammenschweißen thatsächlicher Begebenheiten, dann war leicht für den Schreibenden, der in Erinnerung an das Geschehene in eine begreifbare Erregung versetzt werden mußte, eine Verbindung der Einzelheiten möglich, die für den nichtbeteiligten Leser nicht strikt logisch und, weil sie nur die Hauptpunkte der stattgehabten Meinungsdifferenz hervorhob, die Folge der Ereignisse aus einander nicht genügend zu motiviren schien.

Drittens kommt zum Erweis unserer Behauptung hinzu, daß bei dieser Auffassung die Unterschiede der Behandlung und der Anordnung des Stoffes in den 3 Texten sich durch eine sehr einfache psychologische Erwägung erklären lassen und zugleich einen sehr interessanten Einblick in die weitere Charakterentwickelung des Autors bieten.

Wir haben auch diese letzten Ereignisse, gemäß unsrer oben (Seite 5) ausgesprochenen Absicht, ausschließlich nach dem A. Text erzählt. Die Fakta sind nun in B. und C. dieselben, aber ihre Motivirung ist eine andere.

Im A. Text, dem Erstlingswerk, erklärt uns der Dichter seine Discussion mit Clergy allein hervorgegangen aus der einfachen Gedankenüberlegung, was kann ich, und kann ich überhaupt etwas thun für meine zukünftige Seligkeit, wenn es doch nur von Gottes vorherbestimmtem Ratschluß abhängt. Die unverträgliche und schroffe Stellung, die „Clergy“ wegen

dieser Ketzerei ihm gegenüber gleich einnimmt, führt den Bruch herbei.

Im B. Text, der viele Jahre später geschrieben ist, betrachtet er dies Ereignis schon etwas anders; denn er fügt jetzt nachträglich hinzu (B. XI, 1 ff.), so habe ihn „Weltlust“ von dem aufrichtigen Suchen nach Dowel abgezogen; trotz seiner Gelehrsamkeit habe er sich damals selbst nicht gekannt und sich über sich selbst getäuscht:

multi multa sciunt et seipsos nesciunt.

Im C. Text dagegen, in des Dichters letztem Werk, wo er von der Höhe des reifen und welterfahrenen, alten Mannes zurückblickt auf die Thaten seiner Jugend, stellt es sich ihm so dar, als ob einst „Weltlust“ ihn von seinen guten Vorsätzen abgezogen habe und zwar, und dies scheint sehr bemerkenswert, schon bevor die durch die Frage nach der Gnadenwahl angeregten Zweifel in ihm wurzelten. Nachträglich erst, gewissermaßen zur eigenen Rechtfertigung, habe dann Sorglosigkeit, Leichtsinn und Übermut ihm eingegeben, daß der Mensch ja doch schon vor der Geburt dem Himmel oder der Hölle verschrieben sei, daß also alles Forschen nach Dowel und der Versuch, ein entsprechendes Leben zu führen, ohne Belang sei: C. XII, 200:

Go ich to helle, go ich to heuene ·
ich shal nouht go myn one,

und 207: „praedestinat“ or „inparfit“
ypult out of grace!

Wir glauben nun freilich nicht — um gleich hier diese veränderte Anschauung des Dichters auf ihre Richtigkeit etwas näher zu prüfen — daß wir diese Selbstbeurteilung als unbedingt richtig anzunehmen haben, wenigstens insofern nicht, als sie für den Jüngling einen sittlichen Vorwurf enthält. Denn wir stehen

nicht auf Jusserands Standpunkt, welcher behauptet, der Verfasser sei selbst nicht frei gewesen von den Fehlern und Lastern, die er bei Andern tadelt, sei selbst keineswegs sittlicher veranlagt als die Bettelmönche, Priester n. s. w., die er wegen ihrer Unsittlichkeit angreift. — Es ist uns unmöglich, den Cynismus, der dazu gehört, mit herber Satire und — scheinbar — tief sittlichem Ernst Unmäßigkeit, Lasterhaftigkeit, Scheinheiligkeit und Heuchelei zu tadeln und im Grunde es doch genau ebenso zu machen wie die Getadelten, bei dem Verfasser zu finden.

Im Gegenteil, wir sagen, daß Jemand, der in verhältnismäßig so jungen Jahren gegen die allgemeinen Anschauungen seiner Zeit, gegen die Kirche, und allen ihren Vorwürfen und Drohungen zum Trotz, den Pflichtbegriff im höchsten Sinne so klar erfaßt hatte, wie unser Dichter, eine durch und durch sittliche Natur sein muß, daß man daher die Selbstanklagen, er habe „die Welt und ihre Lust“ (B. XI, 11 ff.) zu sehr geliebt und habe darüber Ethik, Moral und Religion vernachlässigt, nicht zu wörtlich nehmen darf.

Für uns erhebt er sich ja gerade dadurch über seine Zeit, daß er es wagte, dieser Welt mit ihren Pflichten und Aufgaben auch eine gewisse Existenzberechtigung einzuräumen, daß er sich bewußt war, mit beiden Füßen auf dieser Erde zu stehen und nicht damit zufrieden war, „den Kopf in den Sand des Himmels zu stecken“. Und was er seine Jugendvergehen nennt, das war doch eben nur die klare und ruhige Überlegung eines gesunden, nüchternen Menschenverstandes und einer kräftigen Individualität, daß alle diese äußeren kirchlichen Vorschriften, Beichte, Ablaß, Sündenvergebung für Geld u. s. w. nie und nimmer eine wirkliche innere Sittlichkeit constituiren können, daß die sogenannten guten Werke die Seligkeit nicht

verdienen können (Gnadenwahl!), und daß der Mensch als selbstverantwortliches Wesen keinem anderen Menschen, auch dem Priester und dem Papst nicht, das Recht einräumen kann, der Mittler zwischen ihm und seinem Gott zu sein. (Daher: wer glaubt und getauft wird u. s. w.)

Freilich, der in kirchlichen Vorurteilen befangenen Mitwelt mußte er als böser Ketzer und Häretiker erscheinen, und auch er selbst gehörte noch zu sehr seiner Zeit an, um nicht später, als seine Jugendkraft alt, seine Energie lahm und sein Enthusiasmus durch schweres Geschick müde und matt geworden war, sein früheres Leben zu verurteilen[1]), das verhindert aber nicht, daß wir gerade das, was ihm dann als ein Mangel an Sittlichkeit erschien, ihm als eine höhere Sittlichkeit, als diejenige seiner Zeit war, anrechnen, die ihm den offenen Blick gab für die Fehler und Schäden im System, und welche ihn befähigte, gleichsam das Gewissen seines Volkes zu werden. Gerade durch diese Unabhängigkeit des Geistes und die Selbständigkeit seiner Natur bekam ja sein Werk seinen Wert, und ist er für uns der Ausdruck und echte Vertreter des erstarkten englischen Nationalgefühls, das anfängt, sich seines eigenen Wesens und Wertes bewußt zu werden und auch auf religiösem Gebiet zu empfinden, wie widersinnig es sei, einem Menschen, dem Papst, der noch dazu alle Sittlichkeit mit Füßen trat, die höchste unbedingt anzuerkennende Macht über ihr Seelenheil zuzugestehen.— Zur richtigen Beurteilung des Charakters unsres Dichters glaubten wir seine Äußerungen in dieser Weise modificiren zu müssen. Inwieweit aber diese seine verschiedenartige Darstellung derselben Vorgänge dazu bei-

---

[1]) ebenso Skeat, II, pag. XXXVIII.

trägt, uns seine Charakterentwickelung erkennen zu lassen, werden wir später noch deutlicher sehen.

Wir waren bei Verfolgung der für dieselbe bedeutungsvollen Ereignisse dabei stehen geblieben, wie er durch seinen vom allgemein gültigen und kirchlicherseits vorgeschriebenen abweichenden Standpunkt gezwungen war, den Kreis, in dem er bisher gelebt hatte, zu verlassen. — Sein Fall steht nicht vereinzelt da; im Gegenteil, ähnliches geschah damals nicht selten. Wir erinnern nur an zwei Beispiele, die gerade in ihrer Gegenüberstellung mit dem uns vorliegenden Ereignisse charakteristisch für die verschiedenen Zeitströmungen sind; wir meinen Wiclif und Richard Rolle von Hampole. Unser Dichter steht in der Mitte zwischen beiden. Denn Wiclif vertrat, wenigstens anfangs, in erster Linie ein rein praktisches Prinzip: die nationale Unabhängigkeit von Rom. Von da aus kritisirte er dann auf dem ihm zunächst liegenden Gebiet, dem philosophisch-theologischen, die Übergriffe, welche die Curie sich gegen die englische Kirche erlaubte, in einer Weise, daß ihn der Erzbischof Langham i. J. 1367 „on suspicion of heresy“ aus dem Canterbury College verwies [1]). — Bei Richard Rolle war es ein rein religiöses Interesse, die Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft und die Unmöglichkeit, sie in der an der Universität Oxford gelehrten Wissenschaft zu finden, welches ihn schon als 19jährigen Jüngling antrieb, die Welt zu verlassen und sein Leben ganz frommen Betrachtungen zu weihen. Er ist die Verkörperung der englischen Mystik als Widerspruch des Herzens gegen scholastische Spitzfindigkeit und enthält sich daher, ganz entsprechend dem praktischer veranlagten englischen Charakter, der philosophischen Ausgestaltung und Vertiefung, wie

[1]) Brodrick; Memorials of Merton College.

sie z. B. der spekulativen Mystik eines Eckhard eignet[1]).

Zwischen Wiclif und Rolle steht unser Dichter: praktisch und religiös zugleich! Man wird zugeben müssen, daß er nicht den leichtesten Stand von diesen Dreien hatte. Rich. Rolle's Schritt, die Welt zu verlassen, stand ja im Einklang mit dem Ideal und den weltflüchtigen Anschauungen der katholischen Kirche, und er wurde von den Meisten wohl nur wegen seiner Frömmigkeit bewundert. — Wiclif wußte sich eins mit einer starken Bewegung im Lande und mit einer großen Partei, die bis in die höchsten Kreise des Hofes reichte. — Unser Dichter aber stand einstweilen noch ganz allein; für sein Wesen und seine Geistesrichtung wird man im Allgemeinen noch wenig Verständnis gehabt haben, bis er schließlich, aber erst in viel späterer Zeit, der Apostel einer gewaltigen Bewegung wurde.

Einstweilen hatte er den Kampf noch allein auszufechten, und so wird denn jetzt eine schlimme Zeit des Zweifels und des Zwiespalts mit sich selbst, des Ringens nach Klarheit und Licht, für ihn angebrochen sein, von der wir uns leider wegen der allzu undurchsichtigen Allegorie in A. Pass. XII, keine genaue Vorstellung machen können. Nur das geht deutlich hervor aus den Worten A. XII, 49 u. 52:

Omnia probate, quod bonum est tenete,

daß es eine Periode aufrichtigen Suchens nach Wahrheit war, bis dann, wie eine Errettung, die Erkenntnis bei ihm zum Durchbruch kam, die für seine ganze Weltbetrachtung von solcher Bedeutung werden sollte, ja als Ausgangspunkt seiner Dichtung ihm gewissermaßen auch seine Stellung in der Geschichte gegeben

[1]) Horstmann: Introd. zu Rich. Rolle u. S. 71 ff., S. 81 ff. George Perry in Engl. Prose Ircaties of R. R. de H.
Preger a. a. O. Abschn. über Meister Eckhard.

hat, daß es für den Menschen kein höheres Gesetz, keine höhere Vollkommenheit gebe, als „Pflichterfüllung“ in weitester und engster Bedeutung: 94:

do after Do-wel, whil thi dayes duren,

von welchem Standpunkt aus er dann sein Werk Piers the Plowman und die Visiones de Dowel, Dobet und Dobest in der ersten Fassung zur Selbstrechtfertigung und gewissermaßen Selbstbefreiung schrieb.

III.

Damit ist die Kenntnis der Charakterentwickelung, soweit wir sie aus dem A. Text gewinnen, der das Leben des Verfassers ja nur höchstens bis zu der Periode, wo dieser Text geschrieben wurde, verfolgen konnte, erschöpft. Für die weiteren Erörterungen haben wir uns an den B. und C. Text zu halten. —

Was der Dichter in der nun folgenden Zeit getrieben habe, darüber hören wir, direkt, nichts. Wie weit wir die aus späterer Zeit stammende Bemerkung: C. Text VI, 44:

ich lyue in Londone· and on Londone bothe

schon jetzt in Anwendung bringen dürfen, läßt sich nicht entscheiden. Wir sind daher mit unseren Vermutungen auf die ganz allgemeine Anschauung angewiesen, daß er sich entsprechend seinem Entschluß „Scripture“ dienen zu wollen: A. XII, 38 ff.:

To be hure man, ȝif I most·
for euere-more after

mit der Wissenschaft beschäftigt habe und wohl auch wandernd im Lande umherzog.

Für unsre Aufgabe aber, die Charakterentwickelung festzustellen, sind die Angaben im ferneren Verlauf der Dichtung glücklicherweise noch zahlreicher vorhanden als bisher. Das erklärt sich schon einfach daraus, daß der Dichter, der offenbar auch diesen Teil

seines Werkes in dem Wunsche schrieb zur eigenen Beruhigung[1]), sich Rechenschaft darüber abzulegen, warum er auf seinem Standpunkt stehe, und wie er zu demselben gekommen sei, es einmal in seinem Mannesalter mit schwierigeren psychologischen Problemen zu thun hatte, als die verhältnismäßig einfache Jugendentwickelung sie ihm darbot, und zum andren, bei seiner größeren Welterfahrung und höheren Erkenntnis denselben genauer nachzugehen im Stande war. Dies wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Was wir von dem leichtsinnigen Wandel, dessen er sich aus dieser Zeit beschuldigt, zu halten haben nach unsrer Meinung, das haben wir bereits erwähnt. Er lebte jedenfalls in nicht ungünstigen Vermögensverhältnissen, wie es einmal daraus hervorgeht, daß er später (B. XI, 61) berichtet, er sei arm geworden und ferner aus der Bemerkung, daß Reichtum („welthe" C. XIII, 2) die Veranlassung gewesen sei, die ihn von dem Suchen nach Dowel abgezogen habe. — Mit der Kirche fand er sich in rein äußerlicher Weise ab, indem er sich von einem oder dem andern der Bettelmönche, in deren Händen ja damals fast das ganze Amt des Beichtstuhls lag[2]), hin und wieder absolviren (B. XI, 53) und sich, natürlich Beides für Geld, in einer Bruderschaft einschreiben ließ (B. XI, 55), deren gute und überverdienstliche Werke ihm dann, soweit er es nötig hatte, zugerechnet wurden[3]).

Wir brauchen dies nicht als Inconsequenz und

---

[1]) cf. B. XII, 21.

Catoun conforted his sone .....
To solacen hym sum tyme,
as I do whan I make.

[2]) Wood: Ann. I, 89.

[3]) Skeat: Note zu C. X, 343. 2nd vol. S. 180.

Charakterlosigkeit seinerseits aufzufassen. Wenn er den theologischen Spitzfindigkeiten keinen Geschmack abgewinnen konnte, weil sie, nach seiner Meinung, nicht nur wertlos, sondern auch widersinnig waren und der Bibel, sowie der eigentlichen Kirchenlehre widersprachen, und wenn sich in ihm eine Weltanschauung bildete, die „secundum wyt et resoun" war und auf einer höheren sittlichen Stufe stand, so ist damit noch nicht gesagt, daß er sich so eine Art von ethischer Religion im modernen Sinne zurecht gemacht hatte, die nun auch seine religiösen Bedürfnisse in jeder Weise befriedigt hätten. Ein solcher Standpunkt ist im Mittelalter bei der gewaltigen Macht der Kirche über die Gemüter der Menschen undenkbar. — Oder sollen wir es vielleicht Charakterschwäche nennen? Es ist nicht zu leugnen, daß sein Prinzip, consequent durchgeführt, ihm nicht die Beichtablegung bei den Bettelmönchen gestattet hätte. Aber wir dürfen auch nicht vergessen, daß es von der Theorie zur Praxis immer ein langer Weg ist, und rückblickend können wir sagen, daß die Zeit für die praktische Durchführung seiner Idee absolut noch nicht gekommen war. Er war mit dem Gedanken, daß es allein auf „Dowel!" ankomme, den er durch die Kraft seiner Individualität in einer Epoche seines Lebens erzeugt hatte, wo durch die in jeder Beziehung schwierige Lage, in der er sich damals befand, alle seine geistigen und seelischen Kräfte in einem Zustand höchster Anspannung gewesen sein müssen, und der wie eine Erleuchtung über ihn gekommen war, seiner Zeit weit vorausgeeilt. Es wäre „über die Kraft" gewesen, wenn er mit dem Satz: A. X, 93:

Ȝif thow worche bi godus word·
I warne the for the beste,
What so men worden of the·
wratthe the neuere .....

Catoun counseileth so·
tak Kepe of his teching.

Cum recte vivas, ne cures verba malorum

der wohl am besten sein eigentliches Wesen wiederspiegelt, sein Gewissen hätte beruhigen und sich über alle Theorien von Sünde, Hölle und Fegefeuer, mit denen man damals ja nicht sparsam war, hätte hinwegsetzen wollen. So war es denn nicht seine Sünde, sondern die seiner Zeit, deren Kind er, trotz höherer Erkenntnis in vielen Stücken, war, wenn er zur Befreiung von dem, was sein Gewissen beschwerte und was, wie er fürchtete, ihn die ewige Seligkeit verlieren lassen könnte, der kirchlicherseits angebotenen Gegenmittel sich bediente. —

Aber mit dem herannahenden Alter wurde Armut und Unglück sein Los: B. XI., 60 u. 61:

thanne was Fortune my foo ....
and Pouerte pursued me ....

Da zeigte sich die Kirche, d. h. vor Allem die Bettelmönche, nicht mehr so willig, zu thun wie er wollte.

Gegen seinen Wunsch und scheinbar auch gegen frühere Abmachungen bestanden die Bettelmönche auf dem ihnen vom Papst eingeräumten Recht, ihn nach seinem Tode bei ihrer Kirche zu beerdigen. B. XI, 62—68. — Da wurde sein Gewissen wach, und es gingen ihm plötzlich die Augen darüber auf, wie viel die rein äußerlich auferlegte Buße und entsprechende Absolution, wie viel die Absolution und das Versprechen der „Friars", für seine zukünftige Seligkeit sorgen zu wollen, denn wirklich wert sei: „Pena pecuniaria non sufficit pro spiritualibus delictis" (B. XI, 56), sondern „sola contricio delet peccatum (ibid. 81), so lehrt die Bibel. Das tröstet ihn in seiner seelischen Bedrängnis, denn es treibt ihn dazu, sich für die Vergebung seiner Sünden

mehr auf die Gnade Gottes als auf den Ablaß der Kirche zu verlassen.

Damit ist die zweite große Veränderung in ihm vorgegangen, und jetzt erst entwickelt er in einer Verbindung ethischer und religiöser Prinzipien klar und fest den Standpunkt, zu dem sein Fühlen und Denken ihn bisher schon immer, aber mehr instinktiv, ihm selber unbewußt, getrieben hatte. Was er früher nur als Verstandesargument der widersinnigen kirchlichen Praxis entgegen gehalten hatte, das wird ihm jetzt wirklich Lebenswahrheit und Lebenskraft: die Ueberzeugung von der Alles wirkenden und Alle umfassenden Gnade Gottes. — Wenn die Bettelmönche predigen, sie könnten Alle selig machen und aus dem Fegefeuer befreien, so sagt dagegen das Gleichnis der Bibel, es seien zwar Viele zum Hochzeitsmahl geladen gewesen, aber nur Wenige seien hineingekommen (B. XI, 106—108): multi enim vocati sunt, pauci vero electi (Vulgata, Math. XXII, 23); damit ist die anmaßende Behauptung der Mönche widerlegt. — Als er sich dann aber fragt, ob er denn erwählt sei, da löst sein praktischer Verstand das ganze Problem der Praedestination in so einfacher und ansprechender Weise, wie keine Theologie es besser thun könnte[1]), mit der Antwort: Alle Christen, ja alle Menschen sind berufen durch Christus, der uns erlöste,

by the blode that he bouȝte vs with (B. XI, 119),

und erwählt ist Jeder, der aufrichtig Buße thut und um Vergebung seiner Sünden bittet (B. XI, 130). Ja, auch auf die Heiden erstreckt sich diese Barmherzigkeit Gottes, die „super omnia opera eius“ (B. XI, 134) ist, wie die kirchliche Tradition durch das Beispiel des Trajanus lehrt (B. XI, 135 ff.); denn Jeder kann selig werden, der nach dem Maß seiner Erkenntnis gerecht

[1]) Whitacker in Skeat: II. Bd. S. 168, Note zu C. XIII, 51.

war und Liebe übte. — Daß für den Christen solcher Lebenswandel nur aus und in seiner christlichen Religion entstehen kann, ist ihm dabei natürlich außer Frage. (B. XI, 120 u. 121.)

Nach dem Gesagten können wir jetzt ohne Weiteres behaupten, daß der Dichter die Frage, was Dowel sei, nunmehr wieder aufnehmen und sie anders wie früher (cf. A. Text), nämlich entsprechend seinem jetzigen ethisch-religiösen Standpunkt, beantworten wird. Daß dies thatsächlich der Fall ist, wie wir sehen werden, mag ebenfalls dazu dienen, die Richtigkeit unserer Behauptung wahrscheinlich zu machen. —

Außerdem fügen wir hier ein, daß diese seine veränderte Weltanschauung hinreichend erklärt, warum er bei der Neubearbeitung seines Werkes den Teil, in welchem seine rein ethische Behandlung des Gebotes: „Dowel!", die er jetzt für ungenügend hielt und verwarf, am Schärfsten zum Ausdruck kam, ja, wo er eingehend beschrieb, wie er diesen Gedanken concipirt und zu seiner Lebensweisheit erhoben habe, — warum er A. Pass. XII im B. u. C. Text ganz wegließ.

Im Folgenden sucht der Dichter nun durch Betrachtung der Natur und der Menschen eine Bestätigung seiner auf ethisch-religiösen Prinzipien ruhenden Ueberzeugung zu gewinnen. B. XI, 314:

thorw the wondres of the worlde·
wytte for to take.

Er sieht, daß Vernunft überall herrsche (B. XI, 326 ff.), nur bei den Menschen nicht: ibid. 361:

(Resoun . . reuled alle bestes)
Saue man and his make.

Woher kommt das? Er bescheidet sich damit, zu sagen, daß Gott das wohl am besten wissen werde (ibid. 371 ff. u. XII, 226). Man muß nicht immer das „Why?" wissen wollen (B. XII, 217); sonst kommen

wir oft zu ganz verkehrten Anschauungen und Gedanken, und was wir für Unvernunft halten, ist gerade höchste Vernunft. Das war auch bei ihm der Fall, als er, in der Meinung, selbst am besten zu wissen, was Vollkommenheit sei (B. XI, 32), sich über das, was Clergy lehrte, erhaben wähnte (B. XII, 157 ff.). Die Folge war, daß er mit seinem Denken auf Abwege geriet. B. XII, 228:

aresonedest Resoun

und der Wahrheit verlustig ging: B. XI, 406:

Philosophus esses, si tacuisses.

In der Vision mit „Ymagynatif" i. e. nach Bacon „virtus memorativa" berichtet uns der Verfasser, wie er solche und ähnliche Betrachtungen angestellt habe.

So ergiebt sich aus unserer Auffassung, die in den Visionen berichteten Ereignisse als reale, wirklich geschehene, aufzufassen, ganz natürlich und ungezwungen ein so wahrscheinliches Bild von der Charakterentwickelung des Dichters, daß dies allein schon für die Richtigkeit unserer Hypothese sprechen dürfte. — Wir machen daher nur ganz kurz darauf aufmerksam, wie der Dichter nach Verlauf der vielen zwischen Abfassung von A. und B. Text liegenden Jahre, und nachdem er eine ganze Reihe von allen möglichen andern visionären Figuren hat reden und handeln lassen, jetzt ganz plötzlich wieder auf die früher berichteten Vorgänge zurückkommt und zwar so, daß nicht zweifelhaft sein kann, an welche speziellen Ereignisse er denkt. Haben wir die Vorstellung, daß der Dichter erst eine Reihe von Visionen, die des A. Textes schrieb, dann Jahre später diesen Text umarbeitete, einiges hinzusetzte und in diesen Zusätzen, ziemlich unvermittelt, auf das, was er circa 20 Jahre früher geschrieben hatte, zurückgreift, so wird dies Alles so zusammenhanglos,

ungeordnet und unlogisch, [ja z. T. sogar widerspruchsvoll cf. A. XI, 286 mit B. XII, 72

Clergye tho of Crystes mouth, B. X, 442
commended was it litel (= A. XI, 286)

mit: Ac ȝit is clergye to comende.]

wie wir es einem Manne von der dichterischen Begabung unseres Verfassers, der sonst so einfach und klar und plastisch zu schildern versteht, kaum zutrauen dürfen. — Bei unsrer Auffassung ist dagegen Alles in der Dichtung gut geordnet, eins nach dem Andern und aus dem Andern logisch motivirt und jede allegorische Person hat da, wo der Dichter sie auftreten läßt, ihren ganz bestimmten, wohlbegründeten Zweck und Sinn.

Oder entspräche das nicht der Anschauung des gereiften Mannes, der an seine Jugendjahre zurückdenkt, zu sagen: „in der Jugend will man immer mit dem Kopf durch die Wand (B. XI, 402 ff.), anstatt seinen Verstand zu gebrauchen, was viel praktischer wäre und viel weiter führen würde?“ „Oder dies: in der Jugend glaubt man Alles erreichen und die Welt erobern zu können, aber später merkt man, daß man Manches ruhig hinnehmen, erdulden muß, ohne es ändern zu können?“ B. XI, 399:

'Now I wote, what Dowel is . . .
To se moche and suffre more·
certes', quod I, 'is Dowel!'

Und ferner die daran anschließende Betrachtung: Aber das Alles sieht man erst ein, wenn es zu spät ist, wenn erst Unglück und Not einem die Augen geöffnet haben. (B. XI, 415 ff.)

Daher sagt er jetzt — wir fahren fort in Betrachtung der Charakterentwickelung — Wissenschaft und Clergy haben d o c h einen Wert; gerade wie von zwei Menschen, die in's Wasser fallen, derjenige, der schwimmen kann, mehr Aussicht hat, gerettet zu

werden (B. XII, 161), so ist auch die Wissenschaft richtig als Vorstufe für höhere Zwecke und nicht als Selbstzweck angesehen von Nutzen, denn sie schärft den Verstand der Menschen, so daß sie das, was „Clergy“ lehrt, besser verstehen können, nämlich, was Sünde und was gut ist; Letzteres — Dowel — ist mit den Worten des Apostels Paulus: B. XII, 30:

Fides, spes, caritas; et maior horum etc.

die Liebe, richtig aufgefaßt als thätige Nächstenliebe: ibid. 32:

And sauen men sundry tymes·
ac none so sone as charite.

Clergy hat ausserdem noch einen ganz besonderen, wertvollen Beruf, durch die Brotverwandlung uns an der Erlösungsthat Christi teilnehmen zu lassen: B. XII, 87:

For goddes body myȝte nouȝte be·
of bred, withouten clergye.

Der Dichter sieht jetzt ein, daß er früher zu weit gegangen ist, sowohl in der Anschauung, daß ethische Prinzipien allein die Grundlage eines vollkommenen Lebens bilden könnten, als auch indem er gleich alle kirchliche Wissenschaft und ihre Vertreter verwarf, ohne zwischen brauchbaren und unbrauchbaren Bestandteilen, schlechten und guten Elementen zu unterscheiden.

So haben sich seine Anschauungen mit den Jahren geklärt und vertieft, die Härten und Schärfen sind in der Schule des Lebens verloren gegangen, aber derselbe gute Kern ist geblieben. Die Betonung der praktischen Durchführung dessen, was man als richtig erkannt hat, was es auch immer sein möge, läßt ihn auch ferner den Standpunkt einnehmen, daß auch der aufrichtige Jude und Sarazene selig werden können (B. XII, 273—279). Diese Weitherzigkeit, die vortrefflich zu seinem ganzen Charakter paßt, ist ihm auch biblisch gerechtfertigt durch die uns allerdings etwas sonderbar

anmutende, aber auch bei Wiclif[1]) vorhandene Exegese des Verses (B. XII. 278 ff.):

salvabitur vix iustus in die iudicii

als: jeder Gerechte wird gerettet werden, wobei vix (VIX) als die quinque vulnera (V) Jesu (i) Christi (X) aufgefaßt werden; daher: durch die fünf Wunden Christi wird der Gerechte selig.

Damit hat er sich zu einer festen Position innerhalb des kirchlichen Glaubensbegriffes durchgerungen. Das genügte ihm jedoch nicht! — Er ist nicht eine von jenen Durchschnittsnaturen, die sich in der Jugend mit einer billigen Moral leichtsinnig über die Religion und ihre Forderungen hinweghelfen, um dann im Alter, durch allerlei Unglück und Schicksalsschläge, schließlich doch ganz gute, fromme Menschen zu werden. Nein, was er als Wahrheit erkannt, das mußte Lebensprinzip, mußte praktisch bethätigt werden. Auf „Dowel!“ kam es ihm an. Was er that, das that er ganz! Wie er als Jüngling die Vorteile, die hohe theologische Bildung ihm im Kirchendienst gebracht hätte, für nichts achtete und dem, was er für richtig hielt, treu blieb so mußte auch jetzt diese höhere, bessere Erkenntnis consequent durchgedacht und in ihrer Abzweckung auf die praktische Lebensführung erkannt werden.

Vor Allem läßt ihn eins nicht wieder los und giebt ihm viel zu denken (B. XIII, 4):

And of this metyng many tyme·
moche thouȝt I hadde.

Es ist der Vers: vix iustus salvabitur, in der oben angeführten Auslegung; wie eine plötzliche Erleuchtung war es mit diesen Worten über ihn gekommen: B. XIII, 19:

And sitthen how Ymagynatif seyde·
vix iustus salvabitur,

---

[1]) Works. ed. Arnold, I, S. 337.

And whan he had seyde so·
how sodeynelich he passed.

Wenn ihm dies viel zu denken gab, wie er sagt: ibid. 21:

I lay down longe in this thouȝte,

so kann in Anbetracht des Vorhergehenden und des Folgenden der Inhalt seiner Gedanken nur der gewesen sein, daß er sich fragte, wenn denn die Liebesthat Christi, sein Tod und seine Leiden die Seligkeit erwirkte denen, die „gerecht" sind, d. h. denen, die nach bestem Gewissen und nach besten Kräften das thun, was „Dowel" befiehlt, und wenn dies Pflichtgebot für den Christen „Liebe" heißt, was entsteht dann als Aufgabe für den, der wirklich seinem Gewissen gehorchen will? Doch wohl: Wahre Nachfolge Christi in der Liebe! Wo findet sich diese auf der Erde in der gegenwärtigen Zeit, in der vita contemplativa oder in der vita activa? Die Kirche würde geantwortet haben: im Clerus. Darum stellt der Dichter jetzt eine Betrachtung an, wie weit, und ob der Clerus überhaupt den Anspruch erheben kann, in Lehre und Leben Nachfolger Christi zu sein. — Er thut dies in der teilweise sehr drastischen Schilderung eines Mahles (B. XIII, 22 ff.), an welchem er auf die Einladung von „Conscience" hin in Gesellschaft von „Clergy" und einem Doktor der Theologie einerseits und „Pacience" andrerseits teilnimmt. Die Art und Weise, wie er den Doktor, den Vertreter hoher kirchlicher Würde und Gelehrsamkeit essen und trinken läßt, stellen zweifellos ans Licht, daß dem Dichter in diesem Manne keine seiner ethischen und religiösen Forderungen erfüllt ist. Die Speise, die jener zu sich nimmt, hat nichts zu thun mit der Bibel und den Kirchenvätern (ibid. 40); er nährt sich von dem, was andre mit Unrecht erworben haben, wovon sie ihm seinen Sündenanteil abgeben, damit er sie nach

ihrem Tode aus dem Fegefeuer herausbete; aber nicht einmal das wird er thun! Wie anders nehmen sich dagegen die Worte der Bibel aus (ibid. 51 ff.), die für das einfache und zufriedene Gemüt (Pacience) die wahre geistige Speise, Trost und höchste Seligkeit sind. Der Doktor weiß zwar ganz genau, was man zu predigen (ibid. 64 ff.) und wie man zu lehren hat (ibid. 115 ff.), denn seine Erklärung, was Dowel etc. sei, kann an sittlichem Gehalt kaum übertroffen werden, nur daß gerade die Hauptsache, nämlich die Liebe fehlt, die Liebe in Thaten und in Worten, ganz besonders den Feinden gegenüber; bei den Freunden versteht sie sich ja von selbst (ibid. 148). Für den Doktor ist das eine so alte, bekannte Geschichte und so selbstverständlich, daß er es nicht mehr für der Mühe wert hält, darüber zu reden (ibid. 172 ff.) und, auch wohl, überhaupt noch daran zu denken. Und das ist es ja gerade, was der Dichter an ihm und seinen Berufsgenossen oder Ordensbrüdern, oder wer immer es sein mag, auszusetzen hat: die schönen Worte, die niemals Thaten werden! Was nützt die Wissenschaft, was nützen die Bücher (ibid. 201), was all' die tiefe Bibelerkenntnis und die schöne Auslegung des Textes? Ihm wäre lieber Liebe und Geduld; die zu üben, das hoffe er zu lernen, falls er noch am Leben bleibe: ibid. 200:

Me were leuer, by owre lorde·
and I lyue shulde,
Haue pacience perfitlich·
than half thy pakke of bokes,

und in diesem Sinne schließt er die ganze Erörterung.

In der Kirche ist „Dowel" nicht. Daher wendet er sich nun der activa vita zu, dargestellt unter der Figur des „Haukyn the actyf man" (ibid. 273) (B. XIII, 220 ff.); das ist derjenige, der von seiner Hände Arbeit lebt, vor Allem der „Plowman" (ibid. 237 ff.). Aber

obgleich er von morgens bis abends arbeitet, „alle ydel ich hatye“ sagt er (ibid. 225), so ist doch nur Not und Armut sein Teil. — Ebenso traurig wie mit seinem materiellen Leben, steht es auch mit seinem geistigen; er glaubt genau, was und wie die Kirche lehrt (ibid. 274), aber das nützt ihm für seine Lebensführung nichts, gar nichts, denn man findet alle Laster und alle Sünden bei ihm (ibid. 276 ff.), Christentum und Kirche haben seinen Sinn und Charakter nicht gebessert. — Er zeichnet sich aber vor dem selbstgerechten Priester dadurch aus, daß er diesen seinen verderbten moralischen Zustand selbst einsieht. An Sündenerkenntnis fehlt es ihm nicht: er hat auch seine Sünden gebeichtet und Absolution bekommen (B. XIV, 9), aber was hat es genützt? Wie er sich auch von Herzen bemühte (ibid. 11), sich zu ändern, in Wort und Werk that er doch immer wieder, wozu seine böse Neigung ihn trieb (B. XIV, 14).

Darum giebt ihm der Dichter den Weg an, wie er einmal seine Sündenschuld los werden könne: durch aufrichtige Reue und Buße (ibid. 16 ff.), und zum andern, wie er davor bewahrt werden könne, in die alten Sünden zurückzufallen, nämlich wenn er in völliger Armut lebe, alle Sorge für Nahrung und Kleidung Gott überließe, mit den Worten: „fiat voluntas tua!“ (ibid. 48) in dem Vertrauen, daß Gott das Leben, das er gegeben habe, auch erhalten werde: ibid. 39:

For lente neuere was lyf·
but lyflode were shapen u. s. w.

Mit einem Lob der Armut (ibid. 275 ff.) schließen die Visiones de Dowel.

„Völlige Armut“ nicht nur durch Verzicht auf Besitz, sondern auch durch Verzicht darauf, mit seinen Händen oder sonst irgendwie sein Brot zu verdienen, das ist ihm der Sinn von „Dowel!“, das ist das Ideal des Lebens, welches Zufriedenheit und alle Glückseligkeit

gewährt. — Das ist nur entsprechend der mittelalterlichen Anschauung, daß vom Betteln zu leben, besser ist, als durch seine Arbeit; die völlige Verzichtleistung auf jeglichen Besitz, wodurch man sich erniedrigt, um sich ganz zur Contemplation zu erheben, macht den Spiritualen vollkommener selbst, als den Bischof[1]). — Ja, es scheint sogar, als ob der Dichter sogar auf dem Standpunkt z. B. des am Anfang des 16. Jahrhunderts von Joh. Peter von Caraffa gegründeten Theatiner-Ordens stand, welcher nicht einmal die zur Bestreitung der Berufsaufgaben erforderlichen Mittel erbetteln wollte[2]), wenn er sagt: Alles nur Gott überlassen mit den Worten: „fiat voluntas tua", womit man wohl den Ruf der Begharden: „Brod durch Gott!" vergleichen kann[3]). — Es braucht uns auch nicht Wunder zu nehmen, daß der Dichter jedenfalls eine solche allgemeine Armut und einen Zustand der Erde, wo „fiat voluntas tua" das Gebet und der unerschütterliche Glaube der Menschen werde, für möglich hielt. Dachten doch selbst die einsichtigsten Geister und hervorragendsten Männer wie z. B. Roger Bacon und Dante an einen plötzlichen Gesinnungswechsel ganzer Nationen und Zeitalter. Bacon hielt eine völlige Reformation, die die Reinigung der Kirche und Vollkommenheit der Gesinnung zur Folge haben werde, für durchaus möglich, und zwar innerhalb Jahresfrist. Dies erklärt sich aus der Anschauung von dem Zusammenhang der Gestirne mit der ethischen Richtung eines Zeitalters. Ein Umschwung in der wechselseitigen Stellung der Gestirne würde auch eine ethische Änderung hervorbringen[4]). — Die gutmütigen

[1]) Lib. Sentent. Inquis. Tolos. p. 325 (cf. Hahn a. a. O. II, S. 438).

[2]) Bertouch: Geschichte der geistlichen Genossenschaften. (Wiesb. 1888.) S. 165.

[3]) Hahn a. a. O. II, 474.

[4]) Doellinger a. a. O. S. 315.

Propheten des „Papa angelicus“ in Italien meinten, ein einfacher, frommer Mann, der sein Leben in freiwilliger Armut und ernster Askese zugebracht habe, auf den päpstlichen Stuhl erhoben, würde in kürzester Frist die ganze Kirche durchgreifend reformiren [1]).

Wie utopistisch uns also auch die Anschauungen unsres Verfassers erscheinen mögen, an und für sich steht er damit nur auf dem Boden seiner Zeit. Aber Eins müssen wir bei ihm besonders beachten, daß er nämlich sein Lebensideal der völligen Armut nicht in irgend einem bestimmten Kreise oder Verbande realisiren will, sondern es soll für Alle die Lebensnorm des täglichen Lebens sein, wie er es ganz deutlich ausspricht in den Worten: B. XIV, 24 ff.:

Shall none heraude ne harpoure·
  haue a fairere garnement
Than Haukyn the actyf man·
  and thou do by my techyng;
Ne no mynstral be more worth·
  amonges pore and riche,
Than Haukynnes wyf the wafrere·
  with his activa-vita.

Die „activa vita“ selbst soll zur vollkommenen vita werden. — Das ist einerseits sehr bezeichnend für den Verfasser und steht genau im Einklang mit Allem, was wir über seinen Charakter wissen, wenn sich auch nirgends in seiner Entwickelung bisher die Energie seiner auf praktische Ethik und Religiosität gerichteten Natur in einem solchen Maße gezeigt hat; andrerseits ist es auch höchst bedeutsam für seine Zeit, weil es zeigt, wie weit das Bestreben, das mönchische Ideal ins Volk zu tragen, gediehen war. Der Dichter steht am Ende der immer weiter um sich greifenden Bewegung, nicht

[1]) ibid. S. 846.

mehr durch Flucht vor der Welt, sondern durch die Welt selbst die Nachfolge Christi zu üben, wie sie schon in Zweck, Wesen und Charakter besonders der Franciscaner sich zeigte, sich dann weiter ausdehnte in dem Orden der Tertiarier oder „patres de poenitentia S. Francisci“ und einen noch allgemeineren Charakter z. B. in den Begharden annahm; hier kommt nun der Gedanke zum Ausdruck, activa vita und mönchisches Ideal ganz in einander übergehen zu lassen. Das entspricht dem mehr auf das Praktische gerichteten Sinn des englischen Volkes und ist auch in Übereinstimmung mit der specifisch englischen Erscheinung der Lollarden. Darauf haben wir später noch zurückzukommen. —

Wir glauben durch das Vorhergehende die anfangs aufgestellte Behauptung, daß sich durch die Visionen des zweiten Hauptteiles unsrer Dichtung eine Charakterentwickelung des Verfassers hindurchzieht, die mit den Ereignissen seines Lebens in engster Beziehung steht, bewiesen zu haben, und wir gehen nun zu dem zweiten Teil unsrer Abhandlung über, welcher auf Grund des bisher Erläuterten eine genauere Bestimmung der Bedeutung von Dowel, Dobet und Dobest und der Bezeichnung „Piers Plowman“ sowie der Stellung, welche der Dichter in den religiösen Bewegungen seiner Zeit einnimmt, versuchen will.

Zweiter Teil.

I.

Der Dichter hatte endlich die Antwort auf seine Frage, was Dowel sei, und damit sein Lebensideal gefunden, welches sich ihm auch in jeder Beziehung als

Wahrheit geoffenbart hat, und die folgende Vision ist nun überschrieben: Passus XV^{us}: finit Dowel, et incipit Dobet. — Das kann nach allem Vorausgegangenen aber unmöglich die Bedeutung haben, daß er nun wieder weiter suchen wird, um zu sehen, ob es nicht vielleicht ein noch höheres Lebensprinzip gäbe, welches dann seine gegenwärtige Anschauung noch an sittlichen Wert übertreffen würde. — Abgesehen davon, daß uns dies nach dem, was wir jetzt von dem Leben und dem Charakter des Verfassers wissen, einigermaßen erstaunen dürfte, würde es uns auch, rein äußerlich nach der Darstellungsweise in der Dichtung geurteilt, überraschen, wenn er das eben mit vieler Mühe erreichte Resultat langen Fragens, Suchens und Sehnens gleich wieder versuchen würde zu überspringen. — Aber er steht überhaupt nicht mehr auf dem traditionellen Standpunkt einer dreifachen Sittlichkeit. Diese Anschauung, wenigstens im Sinne seiner Zeit, ist ihm allmählich verloren gegangen, und es gibt für ihn nur noch ein alle Menschen verbindendes und für alle Menschen gleich verbindliches Ideal und Gesetz: Nachfolge Christi, in Armut und Liebe! — Somit haben wir in den „Visiones de Dobet" kein neues oder höheres Gebot der Sittlichkeit als das in „Dowel!" beschlossene zu erwarten, vielmehr eine Ausführung dessen, wie ein Leben beschaffen sein wird, beschaffen sein würde — wenn es entsprechend diesem Gesetz der Liebe geführt würde. Ein solches Leben wäre dann ein „Dobet", ein „Besserthum", ein besseres Leben als das der meisten Menschen oder als es wenigstens bisher von den meisten Menschen geführt wurde. — „Dobet" ist keine höhere Lebensnorm; es ist nur die praktische Durchführung des theoretisch gefundenen Ideals, und dies müßte der Dichter uns jetzt schildern.

Das scheint auch thatsächlich seine Absicht gewesen zu sein, wie sich aus der Art und Weise ergiebt,

in der er seine Erörterungen über „Dobet“ beginnt, indem er uns an Beispielen aus der Heiligenlegende, aus dem Leben eines Paulus, Petrus, Antonius und Anderer, beweist, daß es möglich sei, gemäß „Dowel!“ ein Leben in Liebe und völliger Armut, somit ein „besseres“ Leben zu führen. (bes. B. XV, 281 ff.)

Bald aber (ibid. 304 ff.) ist es ein gar anderes Bild, das er vor unseren Augen entrollt, die Verkommenheit und Verderbtheit der Welt, besonders der Priester, die doch die Nachfolger jener Heiligen sein sollten; aber ihre Werke sind böse und stimmen nicht mehr mit ihren heiligen Worten überein: das ist das Verderben der Welt! Von Dobet ist nicht mehr die Rede. — So ist man geneigt, anzunehmen, der Dichter habe nur wegen des Contrastes mit der Wirklichkeit angefangen, „Dobet“ als Realisirung von „Dowel“ zu schildern, um die theoretische Möglichkeit eines in seiner Zeit aber unmöglich gewordenen idealen Lebens klar zu stellen.

Seine Überzeugung ist folgende: Armut und Liebe sind höchstes Lebensprinzip, sind „Dowel“. Darnach zu leben, wäre „Dobet“. Ist das überhaupt für den Menschen möglich? Ja, denn Einige haben es gekonnt. — Warum thut es denn heutzutage Niemand? — Das muß an der Willensbeschaffenheit liegen. Es ist eine Frage des liberum arbitrium. Diese erörtert er daher in einer Vision (B. XVI), indem er sich teilweise an die landläufigen semipelagianischen Anschauungen der Kirche, wie sie es ja thatsächlich waren, erinnert, daß nämlich der Wille allein für sich zur Erwerbung des Heils genüge [1]). Unser Dichter will aber darauf hinaus, zu erweisen, daß der „Wille“ nichts ist, daß Alles abhängig ist von dem Walten der freien und unverdienten Gnade Gottes [2]) (vergl. C. XII, 226). —

[1]) Lechler a. a. O. I, S. 234.

[2]) cf. Bradwardina.

Er zeigt daher an Beispielen aus dem Leben der Guten und sogenannten Besten (B. XV, 305 ff.), daß niemals und nirgends der so gerühmte „freie Wille“ Dowel erreicht. Die Erfahrung, basirt auf Thatsachen, widerspricht der Anschauung, daß der Mensch aus sich thun kann, was „Dowel!“ von ihm verlangt. — Und wenn die Kirche Werke für gut hält, für Dowel, d. h. für verdienstlich und wertvoll für die zukünftige Seligkeit, so steht er auf dem Standpunkt, daß Werke im Sinne der Kirche als gute, verdienstliche Werke, völlig wertlos sind, denn es kommt nur auf die Gesinnung an. Werke haben nur den Wert, daß sie für die Mitmenschen als Prüfstein der Gesinnung dienen können. Vergl. B. XV, 203 mit C. XVII, 339.

B. XV, 203: There-fore by coloure ne by clergye·
knowe shaltow hym neuere,
Noyther thorw wordes ne werkes·
but thorw wille one.

C. XVII, 339: Ac thorw werkes thou myght wite·
wher forth he walketh;
Operibus credite.

An den Früchten kann man den Menschen erkennen, das Herz des Menschen prüfen, das (B. XVI) mit einem Baum verglichen wird, der von Piers Plowman, d. h. von dem Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit und Vollkommenheit (in C. XIX = liberum arbitrium) gepflegt wird. Mancherlei Früchte und Blätter hat der Baum; aber wenn das Alter ihn schüttelt, dann fallen sie ab; die Menschen sterben und — Fegefeuer, Hölle und Teufel ist ihr Loos, trotz Ideal und freiem Willen, trotz Dowel und liberum arbitrium. —

Was der Verfasser mit diesem langen Excurs, in den alles Mögliche verflochten ist, sagen möchte, ist also kurz dies: Es ist über die menschliche Kraft, entprechend „Dowel“ zu leben. Die Erkenntnis, was Dowel

sei, genügt nicht und nützt ihm nichts. Alle theologische tiefsinnige Speculation über den freien Willen ist eitel; in der gewöhnlichen Lebenspraxis liegt die Sache ganz anders, und wir sind alle der Hölle verfallen; denn der Teufel „made of holy men his horde in lymbo inferni" (B. XVI, 84).

Daher muß etwas hinzukommen, was „besser" ist als unser Thun, ein „Dobet", und das ist die Erlösung durch Christus, durch sein Leben und Sterben, nach dem Beschluß Gottes: C. XIX, 121:

Filius, by the fadres wil·
flegh with Spiritus Sanctus,
To ransake that rageman u.s.w.

Das ist der Sinn von Dobet. Nicht ein weiteres Prinzip höherer menschlicher Tüchtigkeit zu finden, nicht den zweiten Grad einer dreifach geteilten Sittlichkeit uns zu zeigen, war die Absicht des Dichters; und schien es anfangs so, so war es nur, wie bereits erwähnt, um desto klarer die thatsächliche Verderbtheit und Unfähigkeit des Menschen zum Guten ans Licht zu stellen: auf ihr Verdienst, erworben durch ihren freien Willen, auf ihr Dowel, würde sie nur Höllenstrafe erwarten, ohne das höhere Verdienst, das „Dobet" Christi, in dem auch erst das wahre „Dowel" in Erscheinung getreten ist. —

Daß unsere Anschauung über Dobet die richtige ist, ergiebt sich einmal aus dem Inhalt der Visiones de Dobet und dann aus dem kurzen Überblick über den Sinn und Inhalt von Dowel und Dobet am Anfang der Visiones de Dobest (B. XIX). Darnach ist Dowel (ibid. 104 ff.) die in Christus verwirklichte Lebensgerechtigkeit („lyf of holynesse" ibid. 107), Dobet aber (ibid. 124 ff.) das, was Christus durch sein Beispiel und seinen

Tod für die Menschen that, und der Dichter geht dann zu Dobest über mit den Worten: ibid. 177:

And whan this dede was done·
Dobest he tauȝte.

Bei dieser Art der Betrachtung fügen sich die „Visiones de Dobet" dem Ganzen logisch sehr gut ein, und man kann wiederum erkennen, daß wir es nicht mit einer Anzahl ziemlich regellos auf einander folgender Visionen zu thun haben, sondern daß der Dichter ein ganz bestimmtes Ziel vor Augen hatte und nach einem vorher festgelegten Plane arbeitete. — Es erklärt sich ferner dann auch sehr einfach die Verschiedenheit der Text-Anordnung im B. und C. Text. — Wäre „Dobet" nur ein anderes Lebensideal, dann wäre es unverständlich, wie der Dichter einen Teil, der in B. schon zu Dobet gehört (B. XV, 1—c. 262), in C. noch zu Dowel rechnen kann! — Will der Dichter aber nicht ein neues Lebensprinzip aufstellen, dann liegt darin kein Widerspruch, sondern diese Anordnung läßt uns nur die geistige Vertiefung und Fortentwickelung des Autors erkennen: Im B. Text hat er erkannt, was Dowel ist, und er möchte uns nun gleich in Dobet ein dementsprechendes Leben schildern. — Im C. Text liegt ihm aber auch die Frage nach der praktischen Durchführbarkeit noch sehr wesentlich innerhalb der theoretischen Erörterung über Dowel, dann erst könnte eine Schilderung der praktischen Durchführung, in Dobet, folgen.

Wir haben gesagt, daß der Inhalt der Visiones de Dobet unsre Anschauungen über Dobet rechtfertige. Der Dichter ruft sich dort nämlich zur genaueren Ausführung des Gedankens, daß Gott seinen Sohn zur Erlösung sandte, den ganzen Verlauf des Mysteriums der Menschwerdung Christi ins Gedächtnis zurück von den Anfängen der alttestamentlichen Zeit bis zur Auferstehung. (B. XVI, 172 ff.)

An der Allegorie von „Fides“ und Spes hören wir, wie Abraham und Moses gläubig auf die zukünftige Erlösung hofften. Abraham schaute im Glauben, wie einst durch Christus die ganze Menschheit aus des Teufels Gewalt errettet werden würde: B. XVI, 365:

Cryst is his name,
That shal delyure vs some daye·
out of the deueles powere.

Moses gab das Gesetz, worin des ganzen Gesetzes Erfüllung besteht: B. XVII, 11:

Dilige Deum et provimum tuum!

Aber wer kann das? — Wie Abraham an drei Personen zu glauben, die doch Eins sind, ist schon schwer, aber Mosis Gesetz stellt übernatürliche Anforderungen an die menschliche Kraft.

ibid. 41 ff.: It is ful harde for any man·
on Abraham byleue,
And welawey worse ȝit·
for to loue a shrewe!
„ 45 ff.: 'Go thi gate', quod I to Spes·
'so me god helpe!
Tho that lerneth thi lawe.
wil litel while vsen it!'

In Glaube und Gesetz ist also Seligkeit, Rettung und Erlösung noch nicht gegeben, wie dies ganz klar gemacht wird an der Erzählung vom barmherigen Samariter (ibid. 48 ff.). Weder „faith“ noch „hope“, d. h. weder Priester noch Levit, d. h. weder Abraham noch die Weiterentwickelung und Fixirung des Religionsbegriffes im geschriebenen Gesetz des Moses [1]) konnten den Menschen helfen, ohne daß ein Größeres hinzukam: die Liebe, die sich in Christus in ihrer Vollkommenheit

[1]) Vergl. Walafrid Strabo: Glossa ordinaria: Nicolaus v. Lyra: Postilla perpetua. Ev. Luc. Cap. X.

äußerte, indem er die Welt durch sein eigenes Blut erlöste.

ibid. 90 ff.: 'her help may litel auaille;
„ 93: With-out the blode of a barn·
borne of a mayde.

Nach seinem Leiden und Sterben kann jetzt die neue Zeit anbrechen. Gnade und Wahrheit erscheinen und versprechen die Erlösung Aller, auch der im inferno: B. XVIII, 151:

I hope thei shal be saued,

denn durch die Liebe ist die göttliche Gerechtigkeit nunmehr in „pees and pyte" (C. XXI, 191) verwandelt worden. —

Wie es möglich war, daß auch die Toten in der Hölle noch gerettet werden konnten, zeigte der Dichter an der Begegnung Christi mit Lucifer und dem juristischen Disput zwischen Beiden, in welchem nach Art der Zeit[1]) der Anspruch beider an die Menschheit erwogen und zu Gunsten Christi entschieden wird. Die Menschen waren und sind Christi Eigentum:

B. XVIII, 327: Myne thei be and of me·
I may the bette hem clayme.

Sie waren nur verführt durch Lucifer; in List hatte er sie gefangen, nun werden sie ihm durch List, nämlich durch den Tod des sündlosen Gott-Menschen, wieder genommen: C. XXI, 389. ff.:

So lyf shal lyf lete·
ther lyf hath lyf anyented,
So that lyf quyte lyf·
the olde lawe hit asketh.

[1]) In den verschiedenen dramatischen Bearbeitungen des Evangelium Nicodemi.

ibid. 445 ff.: Thus by lawe', quath oure lord·
'lede ich wal fro hennes,
Alle that ich louye·
and leyuede in my comynge.

In einem herrlichen Bilde des Triumphes von Liebe, Friede, Wahrheit und Gerechtigkeit schließt Dobet ab. Unter den Klängen der Osterglocken, welche das Auferstehungsfest einläuten, erwacht der Dichter aus dieser Vision.

Daraus scheint deutlich hervorzugehen, daß der Sinn dieser Visionen ist: die Menschheit ist erlöst durch Christi Tod, der mehr wert ist, als Alles, was Menschen leisten können; Dobet — die Liebesthat Christi — ist mehr wert als Dowel.

Jetzt kann die Zeit des „Dobest" anbrechen, d. h. der Gründung der christlichen Kirche und der christlichen Gemeinde als der „Vollendung des Guten" (= Dobest) auf Erden, nach dem Beispiel des Lebens (= Dowel) und durch die Kraft des Erlösungswerkes (= Dobet) Christi. Die jetzt folgenden „Visiones de Dobest" (B. XIX. ff.) erzählen denn auch, nach einer kurzen Dowel und Dobet zusammenfassenden Einleitung (ibid. bis 176) im Anfang, wie durch Petrus, den Stellvertreter Christi, und durch die übrigen Apostel die Kirche erbaut wurde. Aber schon bald schließt sich daran die Klage an, wie Hochmut und Selbstüberhebung das Christentum zu gefährden begannen. (B. XIX, 31 ff.) Jeweilen werden dann wieder die Menschen durch allerlei Gaben und Kräfte, die Gott in die Kirche legte, zur Reue und Umkehr getrieben, so daß man hoffen konnte, jetzt werde die verheißene Zeit allgemeiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit anbrechen. (ibid. 379 ff.) Doch immer wieder sehen sich die wahrhaft Gläubigen in dieser sicheren Erwartung getäuscht, denn von der Grundbedingung aller wahrhaften Buße, dem „redde

quod debes!" will Niemand etwas wissen. (ibid. 388 ff.) Darum nehmen Unrecht und Übertretung immer mehr überhand, und ein „lewed vycory"[1]) klagt, wie jetzt alle Tugend in Frevel verkehrt werde, indem er sagt, was bei dem Priester jetzt unter „spiritus prudentiae", bei dem Lord unter „spiritus fortitudinis", bei dem Gelehrten unter „spiritus intellectus" und bei dem König unter „spiritus iustitiae" verstanden werde. (ibid. 448 ff.)

Wohin soll sich der Mensch da wenden, wenn er Trost und Rat und Hülfe in Sündennot bedarf? Wenn unser Dichter auch vor seinem eigenen Gewissen weiß, daß er zur Gemeinde der wahrhaft Gläubigen („Unity") gehört (B. XX, 203), und daß die Hauptsache die „Liebe" ist („Lerne to loue!" ibid. 207), so ist es doch schwer, auf einem Standpunkt zu beharren, der von der Allgemeinheit nicht verstanden wird und ihn in direkten Gegensatz zur Kirche, die ja doch die Seligkeitsvermittlerin zu sein behauptet, bringt; es ist menschlich begreiflich, daß er einen gewissen Trost und einen festeren Halt haben möchte, als nur die eigene innere Stimme, um so mehr jetzt, wo er alt und krank und schwach geworden ist. (ibid. 182 ff.) Wahrlich, es wird ihm nicht leicht gemacht, fest bei dem zu bleiben, was ihm als die Wahrheit erscheint! Der Welt um ihn herum gefällt es nicht, zuzugeben, daß seine Glaubensüberzeugung, alle wahre Buße bestehe in erster Linie in „redde quod debes", die richtige sei (ibid. 307). Zu sehr haben die Bettelmönche mit glatten Worten die Gewissen der Menschen eingeschläfert; über ihre Sünden täuschen sie sie mit Schmeichelreden („frere Flaterere" ibid. 313) hinweg, und wenn Jemand behauptet, des Christen Leben müsse eine stete Reue und Buße sein („fro lenten to lenten" ibid. 359), so sagen sie, daß das zu viel verlangt sei („that is ouerlonge" ibid. 360); für

[1]) B. XIX, 407.

ein wenig Geld würden sie die Sorge für sein Seelenheil übernehmen. (ibid. 362 ff.) — Nein, in der Kirche, wie sie jetzt ist, ist für den Dichter kein Heil zu finden; er will als Pilger durch die Welt ziehen, dis er „Piers the Plowman" finde. (ibid. — Schluß.)

Dies ist, ganz kurz, der Inhalt der Visiones de Dobest. — Wie der Dichter dies Bild von Uneinigkeit, Streit und Sünde, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit Dobest nennen kann, um so mehr, da er doch, wie wir sahen, ganz offenbar die Absicht hatte, die der Menschheit aus dem Leben und Sterben Christi, sowie aus der Gründung der christlichen Kirche erwachsende allgemeine Glückseligkeit zu schildern, das wird nur eine Erklärung finden können, wenn wir die Andeutungen über Plagen und Heimsuchungen, Kampf des Antichristen mit den Gläubigen, simonistische Verderbtheit von Staat und Kirche u. s. w. in Verbindung setzen mit den apokalyptischen Erwartungen und Hoffnungen, die besonders im Mittelalter, je nach den Zeitverhältnissen in größerem oder geringerem Maße, die mit der Kirche Unzufriedenen erfüllte.

Die Zeitumstände scheinen durchaus geeignet, derartige Ideen in dem Verfasser entstehen zu lassen. Man kann hier fast wörtlich wiedergeben, was andren Orts[1]) so treffend über ähnliche Erscheinungen im Franciscaner-Orden gesagt ist: „Der Unterschied zwischen den gegenwärtigen Verhältnissen der Welt und den Forderungen der Mönchsregel mußte immer deutlicher werden. Man suchte ihn auszugleichen durch erhöhte Anstrengungen und fühlte dann um so deutlicher, daß die Unmöglichkeit zur Ausführung auf Seiten der sündigen Welt lag. Daher Klagen über die verderbten Zustände der Gegenwart, um eine desto herrlichere Zukunft zu erwarten. In der jetzigen Periode ist der heilige Buchstabe der

[1]) Reuter a. a. O. II, 190.

Regel unausführbar, die kommende wird durch den Wandel der Dinge die Bedingungen dazu geben. So würde das Denken zu einem apokalyptischen Grübeln." —

Dies scheint um so wahrscheinlicher in einer Natur, wo alle die zeitbewegenden Ereignisse und Einflüsse, die Stimmung des Volkes mit seiner Abneigung gegen eine verderbte und antinationale Kirche, sowie auch gegen die übermächtigen herrschenden Classen, mit seinen Leiden, seinen Wünschen und Hoffnungen so kräftig pulsirten und sich wiederspiegeln, wie in der unsres Dichters. Die apokalyptischen Zukunftsspeculationen waren von Joachim von Floris in ein ganzes System gebracht worden, indem er alles in der Bibel Geschriebene geistig auslegte; diese Auslegung des Buchstabens nannte er das „evangelium aeternum" [1]). Darnach verläuft die ganze Weltgeschichte in drei Zeiten („status"), der des Vaters, der des Sohnes und der des Geistes; letztere sollte das Zeitalter der Mönche, d. h. des beschaulichen Lebens sein. Aber vor Anbruch dieses allbeseeligenden Zustandes ewiger Sabbathruhe würde am Schluß des zweiten „status", d. h. in der 6. Periode desselben, eine große Verfolgung durch den Antichristen über die Kirche hereinbrechen, die dann aus dieser Trübsal geläutert und gebessert hervorgehen und durch den Orden der „parvuli" auf den dritten „status" vorbereitet sein würde [2]).

Diese Gedanken wurden begreiflicherweise von den Spiritualen, die sich selbst für den Orden der „parvuli" hielten, mit Begeisterung aufgenommen und hauptsächlich durch den dem Franciscaner-General Joh. von Parma nahestehenden Minoriten Gherardinus de Burgo Sankti Donini in seinem „liber introductorius" im Volke ver-

[1]) Denifle: Arch. f. Lit. u. K. G. I, S. 1.
[2]) Preger a. a. O. S. 199.

breitet. Gherard gab, fälschlich [1]), Joachims Schriften selbst für das „evangelium aeternum“ aus und bildete dessen Gedanken und Theorie selbständig fort, indem er sie seinen eigenen Ideen und den Forderungen seiner Zeit besser anpaßte, daher z. B. die 6. Periode statt mit S. Benedict mit S. Franciscus beginnen ließ [2]).

Ob unser Dichter direkt durch joachimitische Schriften und Lehren beeinflußt sei oder nicht, das läßt sich kaum aus seinen Worten feststellen. Die eigenartige Richtung seines Charakters, welche an religiösen Fragen ein rein praktisches Interesse hatte und sich auf theologische Erörterungen und scholastische Spitzfindigkeiten kaum je einließ, schließt es naturgemäß für ihn aus, irgendwie tiefer auf die theoretische Seite solcher Anschauungen einzugehen. — Es wäre nun ja freilich nicht durchaus notwendig, für das Vorhandensein dieser Ideen in England die Einwirkung Joachims oder seiner Nachfolger anzunehmen, indem man an und für sich auch wohl den Standpunkt vertreten könnte, daß solche Ansichten unabhängig von einander können aufgestellt worden sein [3]). — Er erscheint uns aber doch wahrscheinlicher, wo sich derartige apokalyptische Speculationen in England finden, dieselben mit denen des Continents in Verbindung zu bringen [4]). Dafür sprechen die nahen Verbindungen, die damals zwischen den englischen und französischen Universitäten bestanden, besonders zwischen Oxford und Paris, und in Paris waren die eifrigsten Anhänger Joachims Joh. v. Parma und Gherard Lehrer. — Ferner ist uns aber auch verschie-

---

[1]) Denifle ibid.

[2]) Baluze: Misc. I, S. 213 ff,

[3]) Bei andrer Gelegenheit vertreten einen ähnlichen Standpunkt z. B. Hahn und Reuter.

[4]) Doellinger in Hist. Tschb. v. 1871, S. 320 ff.

dentlich direkt[1]) bezeugt, daß Joachims Schriften in England bekannt waren und seiner Zeit in den höchsten Kreisen sehr hoch geschätzt wurden, indem erzählt wird, daß Richard I. auf seinem Kreuzzug Joachim persönlich zu sich bescheiden ließ: „et libenter audiebat verba prophetae illius“[2]). — Schließlich nimmt der früher Wiclif zugeschriebene Tractat „The Last Age of the Church“ direkt auf den „Abt von Fiore“ und auf einige sonst unbekannte Schriften Joachims, die wohl unter seinem Namen gingen, Bezug. — Wir glauben daher berechtigt zu sein, in ähnlichen Anschauungen unsres Dichters direkte Anklänge an joachimitische Lehren und Schriften zu sehen.

Natürlich hatte die Theorie Joachims im Verlauf der Zeit mannigfaltige Veränderungen und Fortbildungen erfahren, die in erster Linie dadurch hervorgerufen waren, daß die ursprünglich ganz bestimmt angegebenen Jahre für das Erscheinen des Geistes allmählich immer weiter hinausgeschoben werden mußten.

So finden sich denn auch in unsrer Dichtung ganz bedeutende Abweichungen von den originalen Ideen, die sich teilweise aus einer entsprechenden Weiterbildung im Sinne des englischen Volkscharakters erklären lassen. Wieviel wir dabei auf persönliche Rechnung unsres Verfassers zu setzen haben, läßt sich natürlich nicht bestimmen.

Eine derartige Abweichung ist z. B. die Auffassung des Antichrist. Unter Antichrist verstand man entweder einen mächtigen Herrscher, meist einen irdischen, wofür aber auch der Teufel selbst gesetzt sein kann, der in direktem Widerspruch und in Feindschaft zu Christus steht; oder Jemand, der Christi Stelle auf Erden ein-

[1]) Roger de Hoveden. Ann. p. 681.

[2]) Adae de Marisco Epistol. XLIII ad Robert. Lincoln. — Monum. Franc. ed Brewer S. 146.

zunehmen behauptet, Christus zwar nicht verwirft, aber in direktem Gegensatz zu Allem, was er gelehrt und gewollt hat, das kirchliche Amt verwaltet[1]). — Erstere Anschauung ist ja die gebräuchlichere[2]) und auch die von Joachim vertretene. (Wenn er trotzdem Rom die große Hure nennt, so thut er es nur in Bezug auf die Menge der Verworfenen, die in ihr sind; an und für sich ist ihm das Prinzipat Petri über alles erhaben[3]).)

Es kann aber kein Zweifel sein, daß unser Dichter die zweite Auffassung vertrat und unter dem Antichristen die Kirche verstand, denn Alle, Mönche, Bettelmönche etc. folgen seinem Banner und läuten zu seinem Ruhm die Glocken (C. XXIII, 59 ff.); über den Papst selbst drückt er sich zwar nicht ganz deutlich aus, dem Sinne seiner Worte nach will er ihn aber wohl sammt seinen Prälaten zu den Anhängern des Antichristen rechnen. (C. XXIII, 126 ff.)

Ferner unterscheidet sich der Verfasser von den meisten seiner Vorgänger, und auch von Joachim selber, dadurch, daß für ihn die Zeit der Prüfungen und Gottesgerichte schon gewesen ist. Er nimmt hier aber eine ihm ganz eigentümliche Stellung ein, die sich wohl nur aus seiner eigenen so praktisch veranlagten Natur erklären läßt, welche ihn weder eine glückliche, noch eine unglückliche Zukunft sicher voraussehen läßt. Denn beiderlei Erwartung findet man in der Geschichte vertreten. Zu denjenigen, welche eine Zeit allgemeiner Glückseligkeit voraussehen wollen, gehören ganz im Allgemeinen die sogenannten Zukunftsschwärmer mit ihren vielerlei Namen und Ideen. — Zu den Andern,

---

[1]) Hurd a. a. O. S. 215.

[2]) z. B. in d. engl. Lit. i. Cursor Mundi. E. E. T. S. No. 45, III, l. 21975 ff. — S. 1259.

[3]) Engelhard a. a. O. S. 56.

z. B. Wilhelm von St. Amour[1]), welcher jede Hoffnung aufgegeben hatte und, in seinem Buch von den Gefahren der letzten Zeiten[2]), nur noch das Endgericht, welches die ganze Geschichte abschließen würde, voraussah.

Unser Dichter steht in der Mitte zwischen beiden Richtungen; er stimmt weder denen bei, die sagen, die Kirche kann und wird wiederhergestellt werden und zwar herrlicher denn je, noch den andern, welche sagen, das Siechtum der Kirche führt zum Tode. Es war ihm wohl noch ein Hoffnungsschimmer geblieben, vielleicht in dem Gedanken der „unity", jedenfalls aber in der erhofften Person des Piers Plowman.

Darin finden wir nun offenbar eine echt englische Abweichung von dem Original, indem nicht mit der Figur irgend eines Heiligen oder Mönches, S. Benedicti oder S. Francisci oder ähnlicher, sondern mit der einfachen Persönlichkeit des braven und ehrlichen Mannes, des Plowman, die Zukunftshoffnungen verbunden werden.

Aus dieser Auseinandersetzung mit den apokalyptischen Zukunftserwartungen, die wir der Deutlichkeit halber ausführlicher zu geben uns für verpflichtet hielten, als es genau genommen zum Thema gehören mag, charakterisirt sich die Stellung des Verfassers zum Schluß seines Werkes, zu den Visionen, die in scheinbarem Gegensatz zu ihrem Inhalt die „Visiones de Dobest" genannt werden, kurz folgendermaßen:

Es ist allerdings durch „Dowel" und „Dobet", in dem angeführten Sinn, theoretisch die Möglichkeit in jeder Weise gegeben, daß die Zeit der Vollkommenheit (Dobest) anbreche, in Wirklichkeit kann dies aber nicht eher geschehen, als bis nach Überwindung des Antichristen, d. h. der Kirche in ihrer gegenwärtigen Ge-

[1]) Reuter a. a. O. II, S. 208. Doellinger a. a. O. S. 297.
[2]) Hist. litt. de la France, XIX, 202.

stalt eine Gemeinde der Gläubigen, die „Unity“ durch „Piers Plowman“ hergestellt ist, der selbst aber nicht irgendwie ein Lehrer oder Führer der übrigen Menschen sein soll, sondern nur der Typus dessen ist, wie jeder Einzelne beschaffen sein wird.

Er wird einmal ein Petrus sein, d. h. er wird alle Tugenden des wahren und aufrichtigen Mönchslebens in sich vereinigen nach dem Vorbilde jenes ersten Petrus, der als Mensch der vollkommenste Jünger und Nachfolger seines Herrn war, ja, in gewisser Weise sogar ihm gleich ist (Petrus, id est, Christus. B. XV, 206) und, wie die andren Apostel „ohne Beutel“ ausgeschickt, in vollkommenster Armut lebte und Werke der Liebe übte. — Daneben soll er aber auch ein Abbild des biederen, im Leben selbst stehenden „Plowman“ sein. In dieser Verbindung von „Piers“ und „the Plowman“, die das A und das O seines ganzen Werkes ist, äußert sich die natürliche, individuelle Kraft unsres Dichters ganz besonders: Religion und Ethik haben nur Wert im Zusammenhang mit den praktischen Forderungen des Lebens! Darum ließ er, seiner Natur entsprechend, diesen Ausdruck auch am Schluß seiner Dichtung bestehen, obgleich er, wie wir sahen, nicht mehr seiner früheren Überzeugung ist (vergl. A. Text), daß „Dowel“ Erfüllung der Pflicht, besonders der Berufspflicht in fleißiger Arbeit sei (vergl. die im A. Text durch Hungersnot gestraften Müssiggänger), und rein religiöse Anschauungen an ihre Stelle getreten sind. — Darin äußert sich einerseits, daß er nicht, wie einst Joachim, speciell von der Rückkehr des Clerus zur apostolischen Weltverleugnung das zukünftige Heil der Kirche, d. h. der Gläubigen erwartet, vielmehr durch die allgemeine Verbreitung der braven und frommen Gesinnung eines braven und wahrhaft frommen „Plowman“. — Andrerseits will er dadurch aber jedenfalls zum Ausdruck

bringen, daß seine socialen Anschauungen genau dieselben geblieben sind wie damals (A. Text), als sie in erster Linie im Centrum seines Denkens standen, und daß, was sonst auch immer geschehen mag, um einen idealeren Weltzustand herbeizuführen, jedenfalls erst einmal die menschliche Gesellschaft auf einer breiteren Basis aufgebaut werden muß und dem Bauer die Rechte eingeräumt werden sollen, die ihm vor Gott und Menschen zukommen [1]); nicht im Sinne des John Ball, welcher sagte: „Good people, things will never be well in England as long as goods be not in common." Das hält er für einen verkehrten Standpunkt. — Wenn religiöser Überschwang der Gefühle ihn auch wohl zu der utopistischen Idee hinreißen konnte, Gott werde den Menschen, der Armut dem Gelderwerb durch Arbeit vorziehe, ebensowenig Hungers sterben lassen wie die Sperlinge und einstmals die Heiligen, — sobald es sich um reale, gegenwärtige Verhältnisse handelt, verläßt ihn sein „common seuse" nicht: Gütergemeinschaft oder Gütergleichheit ist Unsinn! (B. XX, 274 ff.) Diesen seinen Standpunkt findet er daher auch durch die Bibel bestätigt in dem Gebot: non concupisces rem proximi tui (B. XX, 276). — Was er verlangt, das ist, daß der Christ den Christen, weil wir doch alle Brüder und Jünger desselben Herrn sind, auch mit christlicher Liebe behandle, wozu in erster Linie gehören würde, daß auch dem Armen ein menschenwürdiges Dasein gegönnt würde, und daß nicht der Mächtigere das Recht des Schwächeren mit Füßen tritt. —

[1]) Green a. a. O. I, 426 ff. „The Peasant Revolt."

II.

Zum Schluß haben wir noch genauer auf das Verhältnis des Verfassers zur Kirche einzugehen. Wir können uns nicht der fast allgemein vertretenen Meinung [1]), die unsres Wissens zuletzt von Jusserand eingehender verteidigt ist, anschließen, daß der Dichter ein treuer Sohn der Kirche gewesen sei. Jusserand sagt nämlich [2]): „il en veut aux abus, mais non aux institutions; il vénère les dogmes; il respecte même la plupart des usages. Il ne se rencontre avec Wyclif que pour blâmer les abus. Il ne veut toucher ni au dogme ni à la hiérarchie ecclésiastique".

Was die Behauptung anbetrifft, er habe das Dogma unangetastet gelassen, so darf man darauf wohl nicht allzu viel Gewicht legen; wenn man schon von Wiclif mit Recht sagen kann, es sei der Äußerlichkeit seiner Reformation zuzuschreiben, daß nur wenige Dogmen von ihm bestritten werden [3]), so gilt dies noch mehr, wenn auch in etwas andrem Sinne von unsrem Dichter, dem es niemals auf das Dogma an sich ankommt, sondern nur darauf, in welcher Weise es praktisch wird und wirkt. Um sagen zu können „il ne veut toucher ni au dogme" etc., müßte man vor Allem die Begriffe Dogma und orthodox auf allen Seiten genau gegen die Ketzer abgrenzen können, und das ist gerade in den Hauptfragen der wiclifitischen oder Lollardenbewegung nach der Wirksamkeit des Priesters bei Beichte und Absolution nicht möglich. — Von der ursprünglichen Anschauung, daß durch aufrichtige „contritio" das

---

[1]) u. A. Whitacker: in Vision of P. the Pl. ed. Skeat II, pag. XLII: „no tendency to prove him a Wicliffite" etc. — Green a. a. O. S. 442: „Though the poet is loyal to the Church" etc.

[2]) J. Jusserand a. a. O. S. 132.

[3]) G. Weber a. a. O. S. 100.

Gnadenverhältnis zu Gott wiederhergestellt werde, hatte man sich in der Kirche allmählich in hierarchischem Interesse gelöst; durch Hugo, oder mehr noch durch seinen Schüler Richard von St. Victor wurde sie aber gewissermaßen wieder zur Discussion gestellt. Die Franciscaner schwächten dann den Wert der contritio vollends ab, indem erst durch das Sacrament die contritio aus der attritio geschaffen würde, wie sie lehrten. Besonders aber über die praktische Seite der Frage, wie weit die Absolution des Priesters zur Befreiung a poena et a culpa, von zeitlicher und ewiger Strafe, notwendig sei, kam man nicht zur Klarheit. Jedenfalls sollte der Person und dem Wort des Priesters möglichstes Gewicht beigemessen werden, wie sich schon aus der besonders von Thomas v. Aqu. verteidigten Formel: „ego te absolvo!“ ergiebt. Aber ob man in contritio „dryueth away dedly synne“ (B. XIV, 83) eine Haeresie erkennen muß und einen Widerspruch mit dem scheinbar auf Rechtgläubigkeit zu deutenden Worte: shrifte of mouth more worthy is (ibid. 89), das läßt sich nicht entscheiden; auch der erste Satz ließe sich wohl an Thomas als Kirchenlehre erweisen; weniger wohl schon Worte wie: contritio sine confessione „conforteth the soule“ (B. XII, 176), weil ja die contritio erst kraft der confessio wirksam werden sollte.

Wenn die Ansichten über theologische Streitpunkte noch so fließend sind wie in dieser Periode des Vergehens und Werdens, des Kampfes zwischen Altem und Neuem, dann ist es schwierig, ja oft fast unmöglich, nachzuweisen, wann eine Anschauung wohl noch zu den orthodoxen zu rechnen und wann sie schon auf ketzerisches Gebiet zu verweisen ist. — Wie sich aus den Prozeßakten der Lollarden ergiebt, waren die Richter selbst häufig nicht im Stande, auf rechtgläubig oder ketzerisch zu entscheiden, und sie mußten daher die

Verurteilung von ganz andren Fragen als den dogmatischen abhängig machen, nämlich von einer in allen Fragen und Angelegenheiten unbedingt anzuerkennenden Autorität des Bischofs.

Das läßt uns nun aber auch erkennen, worauf es im innersten Grunde doch nur ankam, und giebt uns den richtigen Maßstab für eie Beurteilung der Stellung des Einzelnen zur römischen Kirche: Kommt in seinen Anschauungen zum Ausdruck, daß er in jeder Beziehung sein Heil vertrauensvoll in die Hand des Priesters legt, somit den bestehenden kirchlichen Verhältnissen sich einfügt, so ist er rechtgläubig. Verrät er aber in Wort und Schrift, daß in ihm ein Gefühl persönlicher Verantwortlichkeit und persönlicher Abhängigkeit von seinem Gott lebt, betont er also seine eigene Individualität im Gegensatz zum Ziel der Kirche, Richterin auch über Verstand und Gewissen zu sein, so widersetzt er sich ihrem Streben nach Machtbethätigung und Machtentwickelung, und ist somit ein Ketzer.

Nach diesem Prinzip ist es unmöglich, den Verfasser für einen treuen Sohn der Kirche zu halten. Er läßt freilich alle Institutionen der Kirche bestehen, aber keine unangetastet! Er läßt sie bestehen, weil sie bei einer richtigen Verwaltung nicht schaden; im Grunde aber sind sie überflüssig. Und selbst wenn sich auch dies als eigentlicher Sinn und als die Meinung der damaligen Kirchenlehre erweisen ließe, so widerspräche der Dichter doch jedenfalls damit dem usus und den Anschauungen derjenigen Kreise des Volkes, in dessen Sprache, Sinn und Auffassungsvermögen und auch wohl zu dessen Nutzen er schreiben will. Man muß eben häufig unterscheiden zwischen den Theorien der Dogmatiker und dem, was man durch andre Quellen, als die thatsächliche Sitte erkennt, und diesen kirchlichen Sitten widerspricht der Autor fast auf jeder

Seite. Denn er steht eben auf dem Standpunkt: wertvoller als alle kirchlichen Mittel ist „das geringste Maß der vergebenden Gnade Gottes“ [1]), deren man durch aufrichtige Buße teilhaftig wird und spricht damit offen aus, daß er die Mittlerschaft der Kirche nicht für notwendig zur Seligkeit hält; er erkennt also das Hauptdogma der katholischen Kirche, das von der Schlüsselgewalt, nicht unbedingt an.

Es kann nach diesem und dem schon früher bei der Zeichnung der Charakterentwickelung des Verfassers Gesagten nicht zweifelhaft sein, daß wir ihn entschieden zu den Anhängern Wiclifs zählen, und damit wenden wir uns zugleich gegen eine andre Behauptung Jusserands, welcher sagt: „il ne se rencontre avec Wiclif que pour blâmer les abus“. Um unsren Standpunkt zu verteidigen, werden wir allgemeine, sogenannte innere Gründe nicht in die Argumentation ziehen. Man könnte uns zu große Subjektivität vorwerfen, und nebenbei ergeben sie sich ja wohl aus dem früher Erwähnten von selbst. — Wir beschränken uns also darauf, anerkannt wiclifitische Anschauungen, die vom Standpunkt der katholischen Kirche ketzerisch genannt werden müssen, in den Visionen nachzuweisen. Dabei werden wir Kleinigkeiten in der Wiclif und unsrem Dichter gemeinsamen Kritik an der Kirche nicht berücksichtigen, z. B. daß die „donatio Constantini“ und überhaupt der Reichtum das Verderben der Kirche sind; daß die weltliche Macht in weltlichen Dingen über der geistlichen steht, daß daher der König das Recht habe, über den Besitz der Priester zu verfügen und ihnen denselben event. zu nehmen; daß der Clerus überhaupt keinen Besitz haben solle, sondern vom Zehnten leben, wie einst die Leviten u. dergl. Solche Äußerungen that damals gewiß Mancher aus persönlicher Abneigung gegen

[1]) z. B. C. XII, 226.

die antinationale Kirche, ohne sich damit doch mit einem Anhänger Wiclifs identificiren zu wollen.

Wenn aber z. B. der Kirchenbegriff direkt angegriffen wird und diesbezügliche tief einschneidende Äußerungen fallen, die sich bei unsrem Verfasser und bei Wiclif genau in derselben Weise finden, so wird man zugeben müssen, daß solche Worte in derselben Zeit in demselben Lande gesprochen, die betreffenden Redenden mindestens zu Gesinnungsgenossen machen; und von einem Gesinnungsgenossen Wiclif's wird man wohl nicht mehr behaupten können, er sei ein treuer Sohn der Kirche.

Ein solcher Cardinalpunkt der Glaubensüberzeugung, in dem unser Dichter und Wiclif übereinstimmen, ist die Frage der Praedestination, die von Beiden in der gleichen doppelten Weise verwertet wird: einerseits — und zwar unterscheiden sie sich dadurch ganz wesentlich von allen andren sogenannten Ketzern [1]) — als Ausgangspunkt ihres Angriffes gegen die sündhafte Beichtpraxis der Kirche im Allgemeinen, und andrerseits im Besonderen als Ausgangspunkt ihres Kampfes gegen die Bettelmönche, wobei in unsrer Dichtung nicht sowohl die nationale Abneigung gegen sie hervortritt, als vielmehr ein wirklicher Haß gegen die Volksverführer, die geradezu ein moralischer Ruin für den Menschen sind, weil sie seinen Sinn für Gut und Böse abstumpfen, daher die Seelen verderben bis zur ewigen Verdammnis.

Über Wiclifs Stellung zur Praedestination sagt Jaeger [2]): Wiclif durchschaut leicht den Schleier, den sie (die Friars) durch die beigehängte Bedingung wirklicher Besserung über die Indulgenz werfen, nennt sie

[1]) H. Ch. Lea: A History of the Inquisition S. 441.
[2]) a. a. O. S. 27.

concessio conditionata, einen Unsinn, und schneidet dieser unsittlichen Theorie durch die Praedestinationslehre die Wurzel ab. — Seine Theologie concentrirt sich in der Lehre von der Sünde und der göttlichen Vorherbestimmung[1]). — Daß unser Dichter genau so dachte, haben wir oben (S. 30 ff.) bereits gesehen.

Ein andrer wichtiger Punkt, welcher beweist, daß unser Dichter nicht nur in Bekämpfung äußerlicher Mißbräuche mit Wiclif zusammentrifft, ist der Kirchenbegriff bei Beiden. Wiclif sagt diesbezüglich an einer Stelle[2]): When men speak of holy church, anon, they understand prelates and priests with monks and canons and friars, and all men who have tonsures, though they live accursedly and contrary to the law of God. But they call not the seculars men of holy church, though they live according to God's law and die in perfect charity — Nevertheless all who shall be saved in the bliss of heaven are members of holy church, and no more.

Auch unser Autor macht diesen Unterschied zwischen der Kirche und der Gemeinschaft der Gläubigen (unitas[3]), wie sich daraus ergiebt, daß er im Kampf mit dem Antichristen die weniger aufrichtigen Christen sich immer nach „Unity" retten läßt; so B. XIX, 240; XX, 203 etc. Oder er sagt auch: Vnyte holycherche, so B. XIX, 378; XX, 74 etc., aber niemals „holy-cherche" allein. — Über diejenigen aber, die zur sichtbaren Kirche gehören, äußert er sich: B. XX, 52 ff.:

Antecryst cam thanne ....
(57): Freres folwed than fende·
for he ȝaf hem copes,

[1]) a. a. O. S. 40.

[2]) Vaughan II, S. 279, citirt aus Weber: Gesch. d. akath. S. etc.

[3]) „Unitas" wird auch von Wiclif z. Bezeichnung der wahren Kirche, die von „der zeitlichen Erscheinung" in der gegenwärtigen Zeit zu unterscheiden ist, gebraucht. cf. Tract. de Christo et suo adversario Antichristo. ed. Buddensieg. Cap. I.

And religiouse reuereuced hym·
and rongen here belles,
And al the couent forth cam·
to welcome that tyraunt,
And alle hise, as wel as hym·
saue onlich folis;
Which folis were wel leuer·
to deye than to lyue u. s. w.

Unity, die Gemeinschaft der Gläubigen, ist die wahre Kirche und feste Burg gegen den Antichristen. B. XX, 212—215.

Daraus scheint doch wohl eine Übereinstimmung zwischen unsrem Dichter und Wiclif in schwerwiegenden dogmatischen Fragen hervorzugehen. — Daß der Verfasser aber auch zur Partei der sogenannten Wiclifiten und zu den Lollarden gehört habe, das wird sich aus einem Vergleich seiner Worte mit denen der beiden bekannten Lollarden: William Swinderby[1]) und William

---

[1]) Wegen der vielen merkwürdigen Übereinstimmungen in der Lehre und dem Leben von W. Swinderby mit dem, was wir von unsrem Dichter wissen, lassen wir hier einen kurzen Auszug aus dem von Knighton II, S. 189 ff. (in Chron. & Mem. of Gr. Brit. & Irel.) über Swinderby Berichteten folgen: Willelmus de Swyndurby, quem Willelmum heremitam vulgus vocabant .. unde venerit non occurrit .. notabile quia inconstans vita et moribus, multos gradus vivendi temptavit, de gradu in gradum saltavit, nullusque ei placabilis reportus est satis ... Coepit praedicare ... de mulierum defectibus et superbia .. iram provocavit .. eum lapidare propositum est .. Ad mercatores et divites stilum praedicationis vertit .. frequenter asserens, neminem posse habere divitias .. et consequi regnum coelorum .... Vitam communem voluit mutare in vitam solitariam .. „sibi sufficere ad sustentationem paucula quae habebat cum juvamine domini ducis ... ad quandam capellam abiit; alios de secta Wyclyf sibi associavit ... Direxit sermonem contra libertates ecclesiae et contra eccl. personas .... S, 192: Episcop. Lincolniensis .. eum citavit ad comparendum in ecclesia cathedr. Lincoln ... super diversis haeresibus convictus

Thorpe ergeben. (Wir gebrauchen die Abkürzung W. für den Verfasser, Sw. für William Swinderby, Th. für William Thorpe.) Diese beiden Männer scheinen zur Gegenüberstellung auch deswegen besonders geeignet, weil sie gleich unsrem Verfasser immer nur die praktische Seite des Dogmas in Betracht ziehen; auf die theoretische legen sie kein Gewicht und auf subtile theologische Unterscheidungen können und wollen sie sich nicht einlassen.

Wir geben im Folgenden in der ersten Columne die gegen Swinderby erhobene Anklage, in der zweiten seine Erwiderung [1]) darauf, respektive die bezüglichen Erklärungen Thorpe's bei seinem Verhör vor dem Erzbischof Arundel [2]), und in der dritten Stellen aus unsrer Dichtung, die für den Verfasser genau den Standpunkt jener Männer nachweisen.

---

pabulum ignis digne effici meruit ... S. 193: casu affuit duc Lancastriae .... Hic intervenit ... Quod praedicaverat publice .. se falsa praedicasse ... revocaret .. Haec omnia adimplevit. — W. Sw. lebte nach 1382 in der Gegend von Hereford.

[1]) Foxe a. a. O. Bd. III.

[2]) In The Brit. Reformers. 1st vol. Walter Brute.

Die Anklage gegen Will. Swinderby in Bezug auf:	seine Antwort darauf: Sw. (resp. Th.)	Die Stellung unsres Verfassers zum betr. Punkt. W.
(S. 117. 6. Art.) contritio und confessio. that onlie contrition does away sin, if a man be duelie contrite; and all outward confession by word is superflouous and not requiret of need of health.	that veray contrition of heart, that is neuer withoute charitie, dos away all sinnes before done of that man that is verilie contrite .. And all true confessiou made by mouth outward to a wise priest, and a good, profiteth much to a man, and is needful and helping that man shewe their life to such, trusting full to God's mercie . . . Ähnlich Th.: it pertains only to God to forgive sins; therefore it sufficeth to counsel men and women to leave their sins and so hope in the mercy of sins.	B. XIV, 82: thorw faith cometh contricioun· conscience wote wel, Whiche dryueth awey dedly synne· and doth it to be venial, And though a man myȝte nouȝte speke· contricioun myȝte hym saue . . . . B. XII, 175: For if the clerke be konnynge· he knoweth what is synne . . . . . B. XIV, 89: Ac shrifte of mouth more worthy is· if man be inliche contrit; For shrifte of mouth sleeth synne· be it neuere so dedly.
Resultat: Bei allen Dreien ist die Hauptsache aufrichtige Reue und Vertrauen auf die Gnade Gottes; die Beichte kann bei einem aufrichtigen und verständigen Priester nützlich sein, ist aber nicht notwendig.		
(S. 118 8. Art.) Ablass-Indulgenz. that the Pope may not graunt such manner indulgence of yeares .. that indulgences bene no so much worth as they semen & bene preached.	that the pope may graunt indulgences written in his letter of yeares. If indulgence ben forgiuenesse of sinne I wot welle all only God forgiues sinne .. . . . If it be in his own disposing to release whom he likes, & howe much, then he may destroy purgatorie .. Ähnlich Th.: Wie kann der Papst von der Strafe des Fegefeuers erlösen, da er ja doch ganz offenbar nicht einmal von weltlichen	B. VII, 173: Now hath the pope powere· pardoun to graunte the peple Withouten eny penaunce· to passen in-to heuene . . . And so I leue lelly· (lordes forbode ellis!) That pardoun & penaunce· and preyeres don saue Soules that haue synned· seuene sithes dedly. Ac to truste to thise trien-nales· trewly me thinketh,

Die Anklage gegen Will. Swinderby in Bezug auf:	seine Antwort darauf: Sw. (resp. Th.)	Die Stellung unsres Verfassers zum betr. Punkt. W.
	Strafen (Plagen etc.) befreien kann.	Is nouȝt so siker for the soule· certis, as is Dowel. B. XIII, 244 erklärt Haukyn ebenfalls: ja, wenn der „pardoun" nur wirksam wäre ... z. B. „a salue for the pestilence"!

Resultat: Die Schlüsselgewalt des Papstes soll allerdings anerkannt werden; aber ihre praktische Wirkung ist sehr zweifelhaft und für Sündenvergebung ist sie keine Garantie. Alle Drei vertreten genau denselben Standpunkt.

(S. 118. 9. Art.) Stellung zum Papst. That it is not in the popes power to graunt to any man (doing penance) remission from paine, ne from blame.	Leude I am but this article said I not thus leudly, but: it is only due to God to giue .. plenarie remission from paines .. that what euer he be, pope or other, that presumptuouslie mistakes upon him that power that is onlie due to God, in that he makes himselfe Christ ..... Farther I say if the pope holde men	B. XIX, 426: Inparfyt is that pope· that al peple shulde helpe, And sendeth (in C. Text: soudeth) hem that sleeth suche· as he shulde saue; Dasselbe dann nochmals erwähnt in 442 ff.: And fynt folke to fyȝte, and Christene blode to spille [1])....

[1]) Skeat (vol. II, S. 274, Ann. zu C. XXII, 447) sagt über diesen Krieg: It is not clear whether the allusion is to the crusades which the popes encouraged, or to the blood shed in the war which took place between the partisans of pope and antipope. If the latter, the B-text can hardly have been completed till the end of 1378. Dagegen sagt Jusserand (Observations S. 5): Aucun de ces deux hypothèses n'est très vraisemblable et je ne puis douter que ces vers contiennent une allusion à ces guerres papales dont se plaignaient en 1386 les communes dans une pétition présentée au Bon Parlement. — Uns scheint unzweifelhaft, dass die zweite Hypothese von Skeat die einzig richtige ist. Es ist doch jedenfalls das Nächstliegendste, wenn möglich, an Ereignisse im eigenen Lande zu denken; warum sollte also der Verfasser auf einen Krieg irgendwo in der Ferne anspielen, wenn gerade in dieser Zeit (1382/83) der Papst durch den Bischof v. Norwich in England selbst einen Kreuzzug führen liess? — Es ist ferner immer gerade dieser Krieg, der als Argument gegen den Papst von Wiclif, von Swinderby, sowie von Thorpe erwähnt wird. — Schliesslich scheinen

Die Anklage gegen Will. Swinderby in Bezug auf:	seine Antwort darauf: Sw. (resp. Th.)	Die Stellung unsres Verfassers zum betr. Punkte. W.
	of armes .. and genes remission to fight and to slay hem that contrarien hem, as men sayden he did by the bishop of Norwich .. is Antichristus (denn Petrus sollte 7 mal 70 mal vergeben).	und in C. XVIII, 234: That with moneye menteyneth men· to werren vp-on cristine .. gegen das Gebot: non occides! Mihi vindicatum et ego retribuam etc.

Resultat: Dieselbe Gedankenverbindung hier wie dort: das Oberhaupt der Kirche taugt nichts; denn der Papst handelt selbst gegen Gottes Gebot. — Die Bezeichnung „Antichrist" fehlt zwar in unsrer Dichtung, wenigstens direkt; es kann aber kein Zweifel über die Anschauung des Verfassers sein, welche sich aus C. XXIII, 126 ergiebt:

(Symonye) pressede on the pope· and prelates thei maden
To holde with antechrist· here temporalite to saue;

übrigens drückt sich ja auch Wiclif in diesem Punkte vorsichtig aus: „Wiclif geht an keiner Stelle so weit, den Papst ohne Weiteres mit dem Antichristen ... zu identificiren ... Der Papst ist der Antichrist nur insofern, als er dies und jenes thut, respektive verabsäumt". (Tract. de Christo u. s. w. ed. Buddensieg S. 15.)

(S. 117. 4. Art.) Transsubstantiation. .. preached about and said that a priest being in deadlie sinne, may not, by the strength of the sacramental words, make Godes bodie.	Thus I neuer said, thought it, preached it, ne taught it; for well I wot, the wickednesse of a priest may appaire no verie sacrament: but the wickednesse of the prieste appaires himselfen and all that boldnesse and example of his sinne causen the people to liuen the worse against Gods law. Unde Gregor: Et si sacerdos in peccatis fuerit, totus populus ad peccandum convertitur.	B. XV, 90 ff.: As holynesse and honeste· oute of holicherche spredeth Thorw lele libbyng men· that goddes lawe techen, Riȝt so out of holicherche· alle yueles spredeth, There inparfyt presthod is· prechoures and techeres ..
(Ähnlich S. 115. 8. concl.) .. yche preast being in deadly sinne, ȝef he put him to make Christes bodie, rather he	he receiues his dome: qui manducat et bibit indigne, sibi manducat etc.	B. XII, 87 ff.: For goddes body myȝte nouȝte be· of bred, withouten clergye

die Worte „fynt folke to fyȝte" u. dergl. doch viel besser auf dies Ereignis als auf das von Jusserand erwähnte zu passen, wo es sich lediglich um Geldzuschuss von England aus handelte („come le Pape voet avoir monoie" etc.)

Die Anklage gegen Will. Swinderby in Bezug auf:	seine Antwort darauf: Sw. (resp. Th.)	Die Stellung unsres Verfassers zum betr. Punkte. W.
does idolatrie than makes it.	Th. will und kann darüber keine den Bischof befriedigende Antwort geben; denn: Glauben, daß es der Leib Christi sei, das sei die Hauptsache. Subtile Unterscheidungen von Substanz und Accidenz seien Sophistereien zum Schaden der Kirche vom Teufel durch Thomas v. Aqu. erfunden; die könne nur der Gelehrte verstehen.	The which body is bothe· bote to the riȝtful, And deth and dampnacioun· to hem that dyeth yuel. 42: Riȝt so goddes body, bretheren· but it be worthily taken, Dampneth vs atte daye of dome . . .

Reultat: Auch wieder dieselben Gedanken: Bei dem Sacrament des Altars kommt es auf den Empfangenden an. Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Priesters ist dabei bedeutungslos, nicht aber für den Zustand der Kirche im Allgemeinen.

(S. 115. 7. concl.) Simonie. a priest taking anie thing for annuell . . : in that he is cursed.	No prieste owes to sell, by bargaining and couenant, his ghostlie trauaile, masses, praiers, baptisme, wedding etc.	B. XI, 274 ff. If prestes weren parfyt· thei wolde no syluer take For masses ne for matynes· nouȝte her mete of vsureres.

Resultat: Auch Sw. scheint der Ansicht zu sein, daß der rechte Nachfolger Christi sich für die Sorgen des täglichen Lebensunterhaltes ganz auf Gott verlassen solle; er folgt darin einer echt wiclifitischen Anschauung: „es ist unmöglich, daß der Herr seinen Priester verläßt, so daß er nicht Kleidung und Nahrung hätte". Wiclif (bei Lechler a. a. O. I, S. 596 in: de veritate sanct. sprit.).

(S. 119. 11. Art.) Letters of fraternity. That it is not in the power of anie prelate of what euer private religion to graunt letters of the good deedes of their order, ne such benefices graunted pro-	. . . . . the ghostly mede that comes of good deedes, they mow not graunt, for that is onelie propriet to God. And if they blinde the people in misbeliefe for her worldlie winning (C. I, 100 ff.), wittinglie behetting hem of her owne graunt ghostly medes in heauen by her letters and her seale (uncertaine, who shall	Die Stellung unsres Verfassers zu diesem Punkt (B. XI, 55) ist uns aus seinem Lebenslauf (oben S. 44 ff.) bekannt. — Im Einzelnen ist vielleicht der Vergleich interessant: C.I, 100ff. Al the world wot wel· hit myȝte nat be trywe: Ac for it profitith ȝow to porswarde· ȝe prelates ȝoffren

Die Anklage gegen Will. Swinderby in Bezug auf:	seine Antwort darauf: Sw. (resp. Th.)	Die Stellung unsres Verfassers zum betr. Punkte. W.
fits not to hele of soule to hem that they ben graunted to.	be damned) but make the people bolder to sinne by trust of her praiers: hit is none heal to the soules, but harmes. Ipse reddet unicuique secundum opera sua.	That lewede men in mysbylyue· leuen and deien.

Resultat: Wie W., so widerlegt auch Sw. alle Ansprüche der „friars", den Menschen ihre zukünftige Seligkeit garantiren zu können, mit der Betonung der Praedestination: „uncertaine, who shall be damned", und schließt daran die aus unsrem Dichter bekannten Gedanken an über das Verderben der Menschen an Leib und Seele, wofür die Bettelmönche verantwortlich sind.

(S. 114. 3. concl.)	... That it were leeful to secular lords by waie of charitie and power geuen to hem of God to take away from such curates poore mens goods ... and geue them to such that dulie serue God ..... that it is leeful to kings .. take awaie fro popes , . their temporaleties .... and namelie when such temporalities maken them the more proud, both in heart and in araie.	C. XVIII, 227 ff,;
Weltl. Macht über die geistliche.		Taketh here londes ȝe lordes· and leet hem lyue by dymes, ...
... that tithes purely bene almesses: and in case that curates bene euill men, they mowen leefullie be giuen to other men by temporall lords and other temporalities bene done away from of the church.		For yf posession be poyson· and inparfyt hem make .. Hit were charite to deschargen hem· for holychurches sake, ...

Resultat: Bei Beiden ist dieselbe, eigenartige, Begründung, die sich beinahe wie Sarkasmus anhört: „zu ihrem eigenen Besten"; sie ist aber wirklich ernsthaft so gemeint, wie aus dem Zusatz bei W. „for holychurches sake etc." hervorgeht und bei Sw. aus einem Vergleich mit einer andern Stelle: „if the taking awaie were in charitie and not for singular couetousnesse ne wrath" (Fore a. a. O. S. 122).

(S. 114. 4. concl.)	not! — but a curate cursing his parochiens vnmightie to pay their tithing ... and dooth nought of the goods of the church, wicked-	(C. XVIII, 68 ff.:
„poor men's goods"		Ich dar nat carpe of clerkes now·
... that a curate cursing his soget for with-		that Cristes tresoure kepen,

Die Anklage gegen Will. Swinderby in Bezug auf:	seine Antwort darauf: Sw. (resp. Th.)	Die Stellung unsres Verfassers zum betr. Punkte, W.
holding of tithes is naught else but to take with extortion. . . .	lie he withholds from them that vhich is due to them by the law of God.	That poure peuple by pure ryght· here part thei mygthen aske;

Resulat: Hier ist ebenfalls dieselbe Anschauung vertreten; der Arme hat das Recht, von der Kirche Almosen zu beanspruchen.

(S. 119. 15. Art.) Bilderverehrung. that on no maner they should worship the image of him that was done on the crosse, or the image of the blessed mayd, or of other saints . . . . affirming it . . idolatrie.	God commaundes in his lawe . . that men should not worshippen grauen images . . . . . they done harme . . that setten her hope and trust in hem. Ebenso Thorpe. Zum Vergleich mit W. führen wir noch eine Stelle aus Wiclif (Works ed. Arnold III, S. 462) an. Hit seems that this offrynge to ymagis is a sotile caste of Anticriste and his clerkis for to drawe almes fro pore men.	C. I, 96 ff.: . . ydolatrie ȝe soffren· in sondrye places menye;.. In menynge of miracles· muche wex ther hangeth; Al the world wot wel, hit myȝte nat be trywe; Ac for it profitith ȝow to porswarde· ȝe prelates soffren That lewede men in mysbylyue, leuen and deien,

Resultat: Ebenso wie Sw. hält auch W. die Bilderverehrung für Götzendienst und steht damit auf Wiclif's Standpunkt.

Aus dieser Gegenüberstellung, in die wir nur einige der Hauptpunkte hinein genommen haben, dürfte deutlich hervorgehen, daß der Verfasser der Visiones de Petro Plowman ein Parteigenosse Wiclifs war. — In Übereinstimmung mit unsrer Anschauung verteidigt er denn ja auch verschiedentlich die wirklichen Lollarden gegenüber denjenigen, die zwar auch Lollarden genannt werden können, aber im schlechten Sinne nämlich gleichbedeutend mit Landstreicher. — Zweimal giebt er eine genaue Beschreibung dieser wirklichen, armen Nachfolger Jesu, indem er sagt: C. X, 118 ff.:

Hit arn as hus aposteles, suche puple·
other as his priuye disciples.
For he sente hem forth seluerles·
in a somer garnement,
Withoute bred and bagge·
as the bok telleth . . .
Barfot and bredles·
beggeth thei of no man . . . .

124 ff.: Suche manere of men·
Matheu ous techeth,
We sholde haue hem to house·
and help hem when thei come. u.s.w.

An einer andern Stelle spricht er von den „poor priests: C. XIV, 100:

And alle parfite preestes·
to pouerte sholde drawe
For spera-in-deo speketh of prestes·
that han no spendyng-seluer,
That yf thay trauaile treweliche·
and tristen in god almyghty,
Hem sholde neuere lackye lyflode·
nother lynnen ne wollene.

Hierin will ja auch Skeat: an obvious and interesting allusion to Wyclif's so-called 'Poor Priests' sehen[1]).

Aber nur diese, die wir als die „armen Jünger Jesu" bezeichnen können, rechnet er zu den Lollarden im guten Sinne, den „lunatic lollers". — Die Andern, Pilger, Eremiten, Wallfahrer etc. sind zwar auch „lollers", aber in anderer Beziehung. Ihnen ist nicht die vollkommene Armut als Gebot Christi die Hauptsache, sondern sie nennen sich Eremiten u. s. w., um ein faules Leben führen zu können. (C. X, 140 ff.) Warum man sie aber doch „lollers" nennen könne, das hören wir aus den Worten: C. X, 213 ff.:

Now kyndeliche, by Crist·
beth suche callyd 'lolleres',
As by English of oure eldres·
of olde menne techynge.
He that lolleth is lame,
other his leg is out of ioynte . . .

217: And ryght so sothlyche·
suche manere eremytes
Lollen azen the byleyue·
and lawe of holy churche.

---

[1]) Skeat II vol. S. 175 Note zu C. XIV, 101. Den von Jusserand dagegen erhobenen Einwand können wir nicht für stichhaltig anerkennen. Er sagt: c'est une erreur de lui faire l'éloge des pauvres prêtres de W. La description qui suit, dans les Visiones, du genre des prêtres à qui les évêques dévraient réserver la faveur de l'ordination n'est nullement conforme à l'idéal de W. (a. a. O. S. 132.) Aber daraus, daß er sagt, welche Art Menschen der Bischof nur ordiniren solle, kann man doch nicht folgern: von „poor priests", will er also nichts wissen! Es soll doch jedenfalls nur heißen, wenn der Bischof ordinirt, sollte er wenigstens tüchtige Leute ordiniren. — Nebenbei kann der Dichter doch noch sein eigenes Ideal von den wahren Nachfolgern der Apostel haben!

Das „lunatic“ gilt ihm also offenbar als das unterscheidende und auszeichnende[1]) Merkmal und so sind auch im Kampf mit den Antichristen (C. XXIII) die einzigen, die sich ihm widersetzen, die „fooles“ (ibid. 61), die weltabgewandt ihre eigenen, den übrigen Menschen sonderbar erscheinenden Wege gehen.

Daß der Verfasser andern Orts wieder sagt: B. XV, 207:

For ho (d. h. Christus) ne is nouzte in lolleres ·
ne in lande-leperes hermytes

widerspricht dem nicht, daß er nach unsrer Meinung die Sache der Lollarden verteidigt. Denn dies soll im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (bes. ibid. 203) und dem Folgenden nur bedeuten: die Zugehörigkeit zu irgend einer Kirche, Sekte oder Orden hat garnichts mit der Tugendhaftigkeit des Einzelnen zu thun. Die Nachfolge Christi ist durch die Befolgung irgend welcher äußeren Vorschriften nicht garantirt. Man hat wahre Jünger Jesu unter den Reichen wie unter den Armen, unter Königen und Fürsten gehabt, ja sogar unter Bettelmönchen war einmal ein Nachfolger Christi, der heilige Franciscus „ac it is ferre agoo“ (ibid. 226).

Schließlich fügen wir in diesem Zusammenhange noch hinzu, daß man vielleicht auch einen Vergleich zwischen C. X, 122 ff. und B. XV, 5 ff. verwerten

[1]) Wir glauben nicht uns der Meinung von Skeat (II. S. 15 Note zu M. Prol. 123) anschließen zu können, wenn er in dem „lunatic“ eine gewisse „Bitterkeit“ zum Ausdruck kommen läßt und es für gleichbedeutend mit „fool“ in der heutigen Bedeutung nimmt. Es scheint uns vielmehr, als ob der Dichter, entsprechend der mittelalterlichen Anschauung, darin einen Vorzug sieht: der „lunatic“ sieht weiter und mehr als die übrige Menschheit. Im Mittelalter hielt man es ja doch für einen glücklichen Zufall, unter dem Einfluß von besonderen Gestirnen zu stehen, und daß unser Verfasser darüber ebenso dachte, geht aus der Stelle C. XV, 30 ff. hervor.

könnte, um daraus die Zugehörigkeit des Verfassers zu den Lollarden wahrscheinlich zu machen, indem er hier von sich selbst sagt, was er dort als unterscheidendes Merkmal der Wiclifiten erwähnt hatte.

Nach allen diesen verschiedenen Beobachtungen kann für uns kein Zweifel darüber bestehen, daß unser Dichter ein Wiclifit war.

Wir haben versucht, aus der Dichtung Leben und Charakter des Dichters zu erkennen und dadurch wiederum ein tieferes Verständnis für den Wert und Inhalt seines Werkes zu gewinnen. Sein Werk giebt uns ein Bild seiner Zeit. Er selbst ist der typische Charakter eines Volkes, das früher als andre durch kräftige und gesunde Entwickelung im Innern zum starken nationalen Selbsbewußtsein erwacht war und daher auch vor seinen Stammesgenossen auf dem Festland nach geistiger Selbständigkeit und Unabhängigkeit, vor Allem in religiösen Fragen, verlangte. — Nur in der starken Persönlichkeit eines Wiclif fand dies Verlangen auch seine Befriedigung: sein Selbstgefühl empfand den Zwang der Kirche als ungerechtfertigt und gefährlich; seine Glaubensüberzeugung war in sich gefestigt genug, um ihn, unbekümmert um den Zorn und die Verwünschungen der Kirche, seine eigenen Wege gehen zu lassen; seine Natur war energisch und reich genug, nicht nur kühn mit dem Alten zu brechen, sondern auch ein Neues, ein Besseres an seine Stelle zu setzen. Er war der „Morgenstern der Reformation", zu früh erschienen, um selbst den hellen Tag zu sehen, seinem Volke vorausgeeilt! — Wie sein Volk fühlte und dachte und, sich selbst fast unbewußt, in Sehnsucht ausschaute nach einer besseren Zeit, nach einer „Unitas", einer Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher Raum wäre für eine freie Entwickelung und für Selbstverantwortlichkeit des Individuums, das stellt sich in unsrem Dichter

dar. Er ist ganz das Kind des zu Ende gehenden Mittelalters, wo auf so mannigfache Weise der Einzelne für sich oder in Verbindung mit Andern, Gleichgesinnten, aber unabhängig von der Kirche, versuchte, die innere Ruhe und Befriedigung zu finden, die die Kirche nicht mehr zu bieten vermochte. Aber ihre Mittel waren dieselben: äußere Vorschriften: Beten, Fasten, Armut; Weltverneinung! Damit hatten fromme Männer in der Kirche schon zu oft eine Reformation an Haupt und Gliedern versucht; „sie stießen immer wieder auf eine Schranke, die sich nicht durchbrechen ließ, auf das Geheimnis eines inneren Heiligtums, in das sie nicht eindringen konnten". — So war denn auch jetzt für den Einzelnen das Resultat kein besseres: den inneren Frieden fand er nicht; im Gegenteil: je übermenschlicher und übernatürlicher die Anstrengungen waren, sich Heil und Seligkeit zu erringen und derselben schon hier auf Erden teilhaftig und gewiß zu sein, desto größer war die Verzweiflung in der Erkenntnis, daß alle Mühe umsonst sei. Wer nicht wie Wiclif das unerschütterliche Vertrauen auf die Gnade Gottes als Lebenkraft besaß, für den gab es keinen Trost des geängstigten Gewissens. Wohl war auch unsrem Dichter eine Ahnung von dem höchsten Glaubensgut aufgegangen, aber es war ihm nicht zum unverlierbaren, sicheren Besitz geworden. Daher finden wir am Ende seines Werkes, trotz des aufrichtigen Strebens und Forschens so vieler Jahre, dieselbe unbefriedigte Sehnsucht nach Wahrheitsgewißheit wie am Anfang, am Abend seines Lebens noch immer den gleichen Entschluß, aber nicht mehr getragen von der Hoffnungsfreudigkeit seiner Jugend, als Pilger durch die Welt zu wandern, bis er Piers the Plowman, den Anfang eines goldenen Zeitalters, gefunden habe.

UNIV. OF CALIFORNIA

Benutzte Werke.

The Vision of William concerning Piers the Plowman by William Langland in three parallel texts ed. W. W. Skeat. Oxford. Clarendon Press. 1886.

J. J. Jusserand: L'épopée mystique de William Langland. Paris 1894. Observations, sur la Vision de Piers Plowmann etc. Paris 1879.
Die bezgl. Artikel in: The London Review 1861. — The National Review 1861. — Mod. Lang. Notes. Baltimore 1898.

Bernh. ten Brink: Gesch. d. engl. Lit.[2] Strassburg 1899.
Hipp. Ad. Taine: Hist. de la litt. angl. 8ème ed. Paris 1892.
J. J. Jusserand: Hist. litt. du peuple angl. Mesnil. 1894.
W. J. Courthope: Hist. of Engl. Poetry. London 1895/97.
John Rich. Green: Hist. of the Engl. People. London 1888.
H. D. Traill: Social England. London 1894 ff.
H. Prutz: Staatengesch. des Abendlandes im Mittelalter. Berlin 1887.
J. J. Jusserand: Les Anglais au moyen-âge. Paris 1893.
G. Weber: Gesch. d. akath. Kirch. u. Sekten v. Groß-Britannien. Leipzig 1845.
H. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868.
G. Lechler: Joh. v. Wiclif. Leipzig 1878.
R. Buddensieg; Wiclif u. seine Zeit. Gotha 1885.
O. Jaeger: Wiclif u. s. Bedeutung f. d. Reformat. Halle 1854.
R. Lane Poole: Wiclif and the Movement for Reformation. London 1896.
J. H. Todd: An Apology for Lollard Doctrines. Lond. Camd. Soc. 1842.
G. Lechler: Wiclif und die Lollarden. Ztschr. f. hist. Theol. 1853.
The British Reformers. 1st vol. Walter Brute, Will. Thorpe etc. London 1831.
The Trial of Rich. Wyche in: The Engl. Hist. Revue. Bd. V. S. 530 ff.

Heinr. Suso Denifle: Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885.
Hastings Rashdall: The Universities of Europe in the Middle-Ages. Oxford 1847.
Carl Ad. Schmid: Geschichte der Erziehung vom Anfang bis auf unsre Zeit. Stuttgart 1884.

F. A. Specht: Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis z. 13. Jahrh. Stuttgart 1885.
Vict. Aimé Huber: Die englischen Universitäten. Cassel 1839.
Maxw. Lyte: A History of the University of Oxford. London 1886.
G. C. Brodrick: A History of the University of Oxford. London 1889.
G. C. Brodrick: Memorials of Merton College. Oxford 1885.
Edw. Fr. Percival: The Foundation Statutes of Merton College. Oxford 1847.
Antony Wood: The History and the Antiquities of the Halls and Colleges of the University of Oxford. Oxford 1786.

Chr. Ulr. Hahn: Geschichte der Ketzer im Mittelalter. Stuttgart 1845.
Herm. F. Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. Sondershausen 1877.
Wilh. Preger: Geschichte der deutschen Mystiker im Mittelalter. Leipzig 1874.
Rich. Hurd: An Introduction to the Study of Prophecies. London 1772.
J. J. Doellinger im hist. Tschb. 1871: Christliche Prophetien des Mittelalters.
Joh. G. Veit Engelhardt in kirchgesch. Abhandl. I: Der Abt Joachim u. das ewige Evangelium. Erlangen 1832.
Chr. Ulr. Hahn in Stud. u. Krit. 1849: Die apokalyptischen Lehren des Abts Joachim von Flores.
E. Renan in Revue des deux mondes. 1866: Joachim de Flore et l'Evangile éternel.
H. Suso Denifle in Arch. f. Lit. u. KG. 1. Heft. 1818.

Wiclifs Werke ed. Arnold. Oxford 1869—71.
De Christo et suo adversario Antichristo. ed. Buddensieg. Gotha 1880.
Opus Evangelicum ed. Loserth. Wicl. Soc. 1895.
De Dominio Divino ed. R. Lane Poole. Wicl. Soc. 1890.
[The Last Age of the Church. Dublin 1840.]

The Acts and Monuments of John Foxe. ed. G. Townsend. London 1843.
Knighton in Chronicles and Memorials of Gr. Brit. and Ir.
Vaticiniae sive prophetiae Abbatis Joachim. Venetiis 1600.
Miscellaneorum liber primus. ed. Etienne Baluze. 1678.
Hist: Inquisitionis cui subjungitur Lib. Sentent. Inquis. Tolos. ed. Limborch 1692.

Lebenslauf.

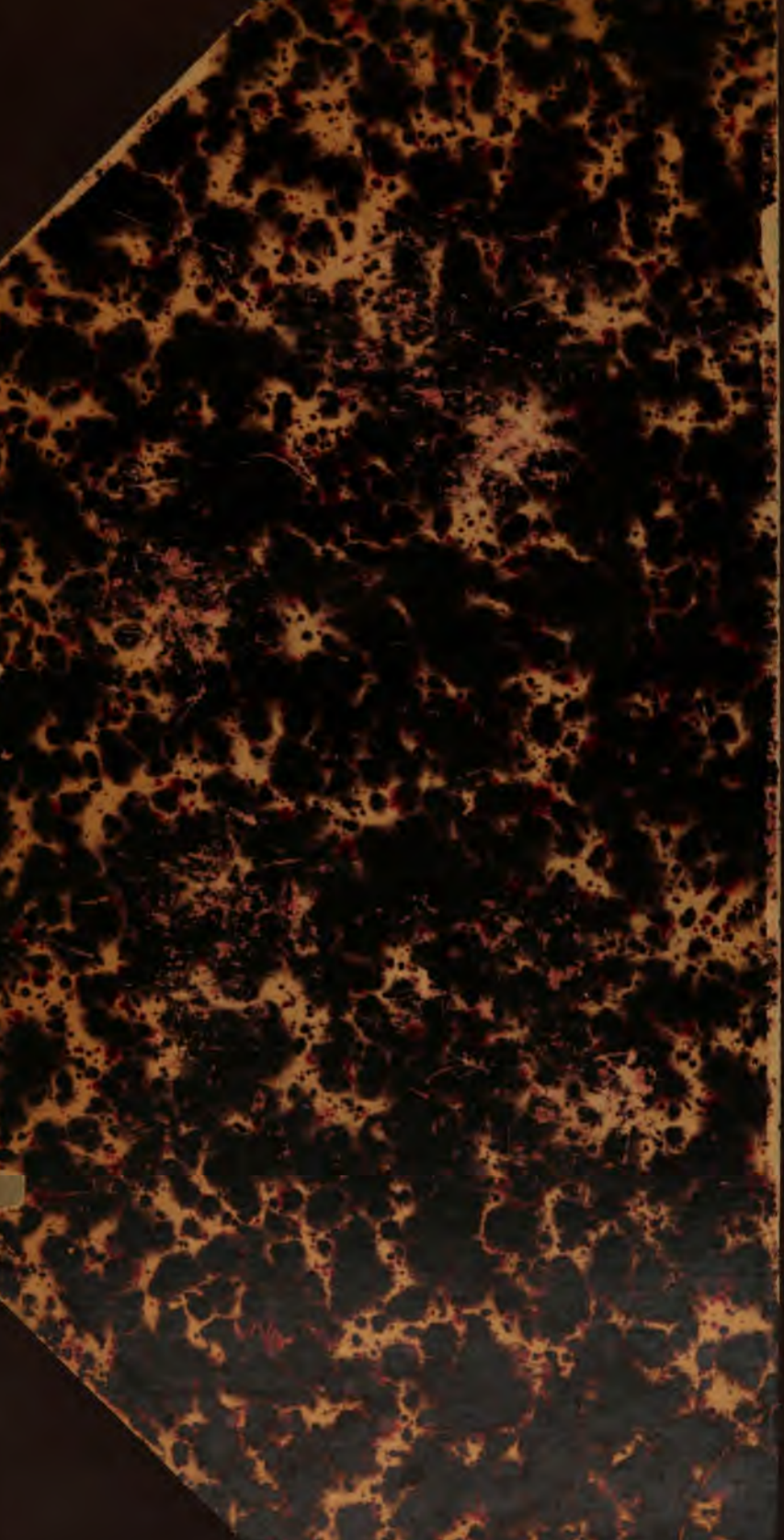
Otto Heinrich Leopold Mensendieck, geb. 12. Juli 1871 in Hamburg als Sohn des Kaufmanns Fr. Aug. Mensendieck. Ich besuchte das Wilhelm-Gymnasium, und nachdem ich dort Ostern 1890 das Reifezeugnis erhalten hatte, studirte ich auf den Universitäten Halle, Göttingen und Berlin Theologie und Philosophie. Im Sommer 1895 bestand ich die Examina pro candidatura et ministerio. Nach Ableistung meines Militärjahres beim Leib-Regiment in München war ich zwei Jahre in Hamburg als Hauslehrer thätig und ging von dort bis zum Winter 1899 nach Paris und London, wo ich mich mit Geschichte und neueren Sprachen beschäftigte. Im Winter-Semester 1899/1900 war ich in Gießen immatriculirt und promovirte am 17. Januar.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

JAN 24 1966 61
REC'D LD
JAN 21 '66 -2 PM
DEC 22 1967
JAN 12 '68 -2 PM
LOAN DEPT.

LD 21A–60m-10,'65
(F7763s10)476B
General Library
University of California
Berkeley

SEP 10 1963
REC'D LD
28Nov'64SM
JAN
LD 21A–50m-3,'62
(C7097s10)476B
General Library
University of California
Berkeley

212s4/4185

YC149148